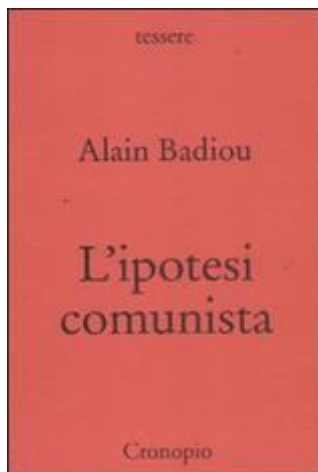


Alain Badiou
L'IPOTESI COMUNISTA



In questo libro, sosterremo quindi, anche in forma dettagliata nel caso di tre esempi (Maggio '68, la Rivoluzione culturale, la Comune di Parigi), che i fallimenti apparenti, talora cruenti, di eventi legati in profondità all'ipotesi comunista, sono stati e permangono tappe della sua storia. Almeno per tutti coloro che non rimangono accecati dall'uso propagandistico della nozione di fallimento. Cioè semplicemente per coloro che continuano a essere animati dall'ipotesi comunista in quanto soggetti politici, che si servano o meno del termine "comunismo". In politica contano il pensiero, l'organizzazione e l'azione. Talvolta alcuni nomi propri servono da riferimento, come Robespierre, Marx, Lenin... I nomi comuni (rivoluzione, proletariato, socialismo...) sono già molto meno capaci di nominare una sequenza reale della politica d'emancipazione, e il loro uso si trova rapidamente esposto a



un'inflazione priva di contenuto [...]. Una vera politica ignora le identità, persino quella, tanto tenue, tanto variabile, dei "comunisti". Essa non conosce altro che quei frammenti del reale attraverso i quali un'Idea dimostra che è in corso il lavoro della sua verità.

Alain Badiou

L'ipotesi comunista

traduzione di

Livio Boni

Andrea Cavazzini

Antonella Moscati

titolo originale
L'hypothèse communiste

Scan e OCR by Natjus

© 2009 Nouvelles Éditions Lignes

© 2011 Edizioni Cronopio

Vico Donnaromita, 16 - 80134 Napoli

Tel./fax 0815518778

www.cronopio.it

e-mail: cronopio@blu.it

ISBN 978-88-89446-67-6

Indice

Preambolo

Che cosa s'intende per fallimento?

I. Siamo ancora contemporanei di Maggio '68

1. Maggio '68 rivisitato, quarantanni dopo

2. Abbozzo di un esordio

3. Di quale reale questa crisi è lo spettacolo?

II. L'ultima rivoluzione?

III. La Comune di Parigi:

una dichiarazione politica sulla politica

IV L'Idea del Comunismo

PREAMBOLO

Che cosa s'intende per fallimento?

1

A partire dalla metà degli anni Settanta del secolo scorso comincia il riflusso del "decennio rosso" che era iniziato con questa quadruplice occorrenza: lotte di liberazione nazionale (Vietnam e Palestina innanzitutto), movimento mondiale della gioventù studentesca (Germania, Giappone, USA, Messico...), rivolte nelle fabbriche (Francia e Italia) e Rivoluzione culturale in Cina. Questo riflusso trova la propria forma soggettiva nel rinnegare rassegnato, nel ritorno alle vecchie abitudini, comprese quelle elettorali, nella deferenza verso l'ordine capital-parlamentare o "occidentale", nella convinzione che aspirare a meglio sia aspirare a peggio. E trova la propria forma intellettuale in quella che in Francia ha assunto lo strano nome di "nouvelle philosophie". Sotto questa denominazione si ritrovano, pressoché, immutati, tutti gli argomenti dell'anticomunismo americano degli anni Cinquanta: i regimi socialisti sono infami dispotismi, dittature sanguinarie; nell'ordine dello Stato si deve contrapporre al "totalitarismo" socialista la democrazia rappresentativa, che certo è imperfetta ma che è di gran lunga la meno peggio delle forme di potere; nell'ordine della morale, molto più importante dal punto di vista filosofico, bisogna magnificare i valori del "mondo libero" di cui gli Stati Uniti costituiscono il centro e i garanti; l'idea comunista è un'utopia criminale che, fallita ovunque, deve far

posto a una cultura dei "diritti umani" che combini il culto della libertà (ivi compresa, e innanzitutto, la libertà d'intraprendere, di possedere e d'arricchirsi, garanzia materiale di tutte le altre) e una rappresentazione vittimistica del Bene. Il Bene, infatti, altro non è che la lotta contro il Male, il che equivale a dire che ci si deve prendere cura esclusivamente di chi si presenta o viene esibito quale vittima del Male. Quanto al Male, esso non è altro che ciò che il libero Occidente definisce tale, quel che Reagan definiva "l'Impero del Male". Ed eccoci tornati al punto di partenza: l'Idea comunista, ecc.

Oggi questo apparato propagandistico sta passando di moda per diverse ragioni, prima fra le quali il fatto che "nessuno Stato davvero potente si richiama più al comunismo e nemmeno al socialismo. Certo, diversi artifici retorici sono stati riciclati nella "guerra contro il terrorismo" che in Francia ha assunto le sembianze di una crociata anti-islamista. Tuttavia è difficile credere seriamente che un'ideologia religiosa, particolarista, retrograda nella sua visione sociale e fascisteggiante quanto alla concezione dell'azione e dei suoi esiti, possa sostituirsi a una promessa d'emancipazione universale fondata su tre secoli di filosofia critica, internazionalista e laica che impegnava risorse scientifiche ed era capace di mobilitare, nel cuore delle metropoli industriali, sia l'entusiasmo operaio che quello degli intellettuali. Già l'amalgama tra Stalin e Hitler rivelava un pensiero estremamente povero, per il quale il solo criterio di ogni impresa collettiva è il numero di morti. Nel qual caso, del resto, i genocidi e i massacri coloniali, i milioni di morti delle guerre civili e mondiali attraverso le quali il nostro Occidente ha forgiato la propria potenza, avrebbero dovuto a loro volta squalificare, agli occhi degli

stessi "filosofi" che ne incensano la moralità, i regimi parlamentari d'Europa e d'America. Che cosa rimane dunque ai prosatori dei Diritti, capaci di vaticinare contro il totalitarismo solo se appollaiati su una montagna di cadaveri, per fare l'elogio della democrazia borghese come unica forma del Bene relativo? Comunque oggi è l'amalgama tra Hitler, Stalin e Bin Laden a far parte della cupa farsa. Esso rivela che il nostro democratico Occidente non si fa troppi scrupoli quanto al combustibile storico preposto a far girare la macchina propagandistica. È anche vero che di questi tempi ha altre gatte da pelare. Ormai in preda, dopo due brevi decenni di prosperità cinicamente inegualitaria, a una crisi veramente storica, esso si vede costretto a dare un taglio alle proprie pretese "democratiche", come già aveva cominciato a fare da qualche tempo, a forza di muri e fili spinati anti-stranieri, di *media* corrotti e asserviti, di prigionieri stracolmi e leggi scellerate. Poiché ha sempre meno i mezzi per corrompere la propria clientela locale e per comprare a distanza regimi feroci, i Mubarak o i Musharaf, incaricati di fare la guardia al gregge dei poveri.

Cosa resta dello sforzo dei "nouveaux philosophes" che ci hanno illuminato, cioè abbrutito, per trent'anni? Quali sono gli ultimi resti della grande macchina ideologica della libertà, dei diritti umani, della democrazia, dell'Occidente e dei suoi valori? Tutto ciò si riduce a un semplice enunciato negativo, umile quanto una constatazione, nudo come una mano: nel corso del ventesimo secolo i socialismi, sole forme concrete dell'idea comunista, hanno completamente fallito. Sono dovuti tornare al dogma capitalistico e inegualitario.

Questo fallimento dell'Idea ci lascia, di fronte al complesso dell'organizzazione capitalista della produzione e del sistema statale parlamentare, nell'assenza di ogni scelta: bisogna adeguarsi, *volens nolens*. Ragion per cui, del resto, oggi dobbiamo salvare le banche senza confiscarle, dare miliardi ai ricchi e niente ai poveri, aizzare, se possibile, i francesi contro gli operai di origine straniera, gestire direttamente tutta la miseria affinché sopravvivano le potenze. Non c'è scelta, vi dico! Questo non significa che - ammettono i nostri ideologi - affidare la direzione dell'economia e dello Stato alla cupidigia di qualche bandito e alla proprietà privata senza freni sia il Bene assoluto. Ma è l'unica via possibile. Stirner, nella sua visione anarchica, definiva l'uomo, agente individuale della Storia, come "l'Unico e la sua proprietà". Oggi c'è piuttosto "la Proprietà come unico".

Da qui la necessità di meditare sulla nozione di fallimento. Che cosa significa "fallire" nel caso di una sequenza della Storia in cui si sperimenta questa o quella forma dell'ipotesi comunista? Che cosa s'intende esattamente, quando si afferma che tutte le esperienze socialiste nate sotto il segno di una tale ipotesi sono "fallite"? E un fallimento radicale - implica cioè l'abbandono dell'ipotesi stessa, la rinuncia a ogni questione dell'emancipazione? O è invece relativo soltanto alla forma o alla via che è stata esplorata, e il cui fallimento non ha fatto altro che stabilire che non si trattava della via giusta per risolvere il problema iniziale?

Posso illustrare la mia convinzione per mezzo di un paragone. Sia dato un problema scientifico che può benissimo assumere la forma di un'ipotesi, finché non sia risolto. Per esempio il "teorema di Fermat", che si può considerare un'i-

potesi, se lo si formula nei termini seguenti: "Per $n > 2$, suppongo che l'equazione $x^n + y^n = z^n$ non abbia soluzioni intere (soluzioni in cui x , y e z siano numeri interi). Tra Fermat che ha formulato l'ipotesi (a dire il vero pretendeva di averla dimostrata, ma sorvoliamo) e Wiles, il matematico inglese che l'ha realmente dimostrata qualche anno fa, vi sono stati innumerevoli tentativi di provarla. Molti di questi sono serviti da punto di partenza per sviluppare questioni matematiche di grande portata, sebbene non abbiano risolto quel problema specifico. È stato dunque fondamentale non abbandonare l'ipotesi nel corso dei tre secoli durante i quali non si era riusciti a dimostrarla. La fecondità di questa serie di fallimenti, della loro disamina, delle loro conseguenze, ha animato la vita matematica. In questo senso il fallimento, a condizione che non si ceda sull'ipotesi, non è altro che la storia della giustificazione di quest'ultima. Come dice Mao, se la logica degli imperialisti e di tutti i reazionari è "provocare disordini, fallimento, nuova provocazione, nuovo fallimento, e così fino alla rovina", la logica dei popoli è invece "lotta, fallimento, nuova lotta, nuovo fallimento, nuova lotta ancora, e così fino alla vittoria".

In questo libro,osterremo quindi, anche in forma dettagliata nel caso di tre esempi (Maggio '68, la Rivoluzione culturale, la Comune di Parigi), che i fallimenti apparenti, talora cruenti, di eventi legati in profondità all'ipotesi comunista, sono stati e permangono tappe della sua storia. Almeno per tutti coloro che non rimangono accecati dall'uso propagandistico della nozione di fallimento. Cioè semplicemente per coloro che continuano a essere animati dall'ipotesi comunista in quanto soggetti politici, che si servano o meno del termine

"comunismo". In politica contano il pensiero, l'organizzazione e l'azione. Talvolta alcuni nomi propri servono da riferimento, come Robespierre, Marx, Lenin... I nomi comuni (rivoluzione, proletariato, socialismo...) sono già molto meno capaci di nominare una sequenza reale della politica d'emancipazione, e il loro uso si trova rapidamente esposto a un'inflazione priva di contenuto. Gli aggettivi (resistente, revisionista, imperialista...) sono per lo più destinati alla sola propaganda. L'universalità, infatti, attributo reale di un corpo-di-verità, non sa che farsene dei predicati. Una vera politica ignora le identità, persino quella, tanto tenue, tanto variabile, dei "comunisti". Essa non conosce altro che quei frammenti del reale attraverso i quali un'Idea dimostra che è in corso il lavoro della sua verità.

2

Tra la metà e la fine delle "années rouges" di cui parlavo sopra, ho avuto diverse occasioni di pronunciarmi sul fallimento, sul significato positivo delle sconfitte. O, più precisamente, sulla loro natura dialettica. Una sconfitta rivoluzionaria è, infatti, sempre divisa tra la sua parte puramente negativa, spesso molto accusata sul momento (morti, gente in prigione, tradimenti, perdita di forza, dispersione...), e la sua parte positiva che solitamente richiede un tempo lungo per affermarsi (bilancio tattico e strategico, cambiamento di modelli d'azione, invenzione di nuove forme d'organizzazione...). Tra il 1972 e il 1974 ho scritto quello che ho chiamato un "romanzopera", *L'écharpe rouge*, pubblicato nel 1979 da

Maspero, e messo in scena nel 1984 a Lione, ad Avignone, e quindi a Chaillot, in forma d'opera vera e propria, con le musiche di Georges Aperghis e la regia di Antoine Vitez. Quest'opera seguiva, spesso letteralmente, lo schema della *Scarpina di raso* di Claudel (che Vitez avrebbe messo in scena ad Avignone qualche anno dopo). Raccoglievo insomma la sfida lanciata al teatro politico dalla creazione claudeliana di un teatro moderno e cristiano al tempo stesso. Ebbene, il titolo della scena VI del secondo atto è per l'appunto: *Coro della divisibile sconfitta*. Non dimenticherò mai la potenza musicale del coro (tutti i coristi in tuta blu-operaio), mentre Pierre Vial, grande attore, attraversava la scena sotto un vecchio ombrello mormorando indeciso, tra il convinto e il nostalgico: "Comunismo! Comunismo!".

Occorre situare la scena. I dirigenti regionali del Partito hanno lanciato nel Nord-Est operaio del paese immaginario in cui si svolge l'azione una sorta d'insurrezione civile in cui domina la parola d'ordine dello sciopero generale. Questa offensiva dà il titolo a tutto il secondo atto della *pièce* (*L'offensiva d'autunno*). Essa si rivela un totale fallimento, e sarà discussa, criticata e sostituita, dopo aspre discussioni in tutte le organizzazioni rivoluzionarie, da un'azione militare da parte degli insorti, stavolta in direzione del Sud del paese.

La scena che intendo citare interviene immediatamente dopo il fallimento di questa prematura "offensiva d'autunno". Essa si svolge alle porte della fabbrica SNOMA, all'alba. Gli operai vinti rientrano, a testa bassa, tra due file di militari, di funzionari e di poliziotti. La didascalia indica che "è da questa folla avvilita, dal suo defilare compatto, che nasce il coro

operaio". Il coro è interamente consacrato alla divisione e all'assunzione delle sconfitte in un pensiero più alto. Eccolo:

"Così, nei mattini color terra morta, abbiamo ancora una volta ammainato solennemente le nostre bandiere. Abbiamo messo da parte la nostra rivolta.

Ed eccoci ancora una volta, noi operai della SNOMA, nella città esangue, chini e vinti

Ancora una volta il nostro sforzo non è riuscito a costringere i termini del conflitto a varcare

La soglia dell'inversione dei loro ruoli.

Qui dico l'interrogativa intempestività della nostra vigile sollevazione.

Qui dico l'isolamento proletario nella città incerta e l'offensiva lontana.

Qui dico il fallimento e l'amarezza.

Ma!

Nessuno ha il potere di far girare a lungo il mulino della storia all'incontrano.

E l'ora condivisa del conto e della conoscenza, il tempo della tensione attraverso la quale, per i vinti,

La cattiva notizia del fallimento si muta nell'eccellenza combattiva di un sapere.

[...]

A noi vinti, vinti leggendari, la conseguenza favolosa delle vostre mancate accettazioni!

Voi! Oppressi dei tempi che furono! Schiavi del sole-sacrificio mutilati per lo splendore delle tombe! Uomini di grandi fatiche venduti con la terra di cui hanno il colore! Fanciulli che le recinzioni intorno ai prati espatriano nel servizio massacrante sui campi di cotone o nelle miniere di carbone!

Avete forse accettato? Nessuno accetta mai!

Spartaco! Jacquou le croquant! Thomas Mùnzner!

E voi, straccioni delle pianure, t'ai-p'ing degli altopiani, cartisti e luddisti, complottatori nel dedalo dei sobborghi, egualitaristi e babuvisti,

sanculotti, comunardi e spartachisti! Tutti voi che appartenete alle sette popolari e ai soviet d'immensi quartieri, alle sezioni parigine dei tempi del Terrore, uomini con i forconi e le picche, uomini delle barricate e dei castelli incendiati! E la folla dei tanti altri all'opera violenta nell'invenzione della propria pienezza,

E nell'invenzione della propria pienezza all'opera nelle conflagrazioni dei continenti della storia!

Marinai che gettano i loro ufficiali in pasto ai pesci carnivori, utopisti delle città del sole che sparano agli avamposti del loro territorio, minatori quechua delle Ande avidi di dinamite! E poi i ribelli africani, per maree successive nel fetore coloniale sotto la protezione scintillante di tanti scudi fatti di pelle di pantera! Senza dimenticare chi, tutto solo, ha rispolverato il suo fucile da caccia e, come un cinghiale braccato, ha cominciato la resistenza all'aggressore nelle foreste d'Europa.

E per le strade i grandi cortei d'ogni genere: studenti patibolari, ragazze che rivendicano i diritti delle donne, striscioni dei grandi sindacati clandestini, vecchi ridestati dal ricordo degli scioperi generali, infermiere velate, operai in bicicletta!

A noi l'incommensurabile invenzione e la semplicità multiforme dei poteri popolari: arringatori e combattenti delle leghe contadine, profeti scamiciati, donne dei club, delle assemblee e delle federazioni, operai e liceali dei comitati di base, d'azione, di triplice unione, di grande alleanza! Soviet di fabbrica e militari, tribunali popolari, grandi commissioni locali per la distribuzione delle terre, il varo di una diga d'irrigazione, la formazione della milizia! Gruppi rivoluzionari per il controllo dei prezzi, l'esecuzione dei prevaricatori e la sorveglianza sugli stock!

O ancora quei pochi che, in un'epoca controcorrente, mantengono l'idea giusta nel sottosuolo stridente delle rotative manuali. O quelli che, armati di lunghi bambù, sanno come sgonfiare i poliziotti più grassi, e di tutto il resto sono all'oscuro.

Voi tutti! Fratelli dell'immensa storia! Giudicate il nostro fallimento e dite: perché mai rinunciare? Non abbiamo forse fallito anche noi al di là di ogni dire. Non è vero forse che non abbiamo fatto altro che fallire?

Si alzi chi, livido, osi citarci dinanzi al tribunale di quel fallimento! E che si rimangi la propria vergogna.

Noi abbiamo generato la vostra incerta certezza. E la vostra forza nell'imminenza vittoriosa altro non è che il lascito, la sostanza e la rettificazione della nostra apparente impresa.

Oserete forse, per rassegnazione, cancellare il nostro sforzo gigantesco e il parto storico della nostra vendetta universale,

Nel verdetto reazionario e con la testa bassa del vinto?

No! Io dico: no!

Gli appagati e i paurosi non ci interessano. È la tenace memoria popolare che fa nel mondo quel gigantesco buco nel quale è piantato, secolo dopo secolo, il faro del comunismo!

Popoli d'ogni tempo! D'ogni dove! Voi siete tra noi!"

Vorrei solamente sottolineare la relazione, espressa alla fine di questo testo, tra la possibilità di sormontare soggettivamente la sconfitta e la vitalità, internazionale e sovratemporale, dell'ipotesi comunista. La meditazione sui fallimenti assume allora tutto un altro significato se non la si riconduce alla pura interiorità, pensante o tattica, di una politica, ma alla congiunzione tra quella politica e la sua storicità. La riflessione sul fallimento si situa proprio nel punto in cui una politica compare, ivi compreso ai suoi stessi occhi, dinanzi al tribunale della Storia così come l'ipotesi comunista ne rappresenta e ne immagina la consistenza.

All'inizio degli anni Ottanta siamo chiamati a fare un bilancio diverso della situazione. Le "années rouges" sono definitivamente finite. Il governo Mitterand ha riattivato mas-

sicciamente le illusioni e le chimere della "sinistra", che consistono essenzialmente nel corrompere una frazione della piccola borghesia invitandola nei paraggi del potere (persino Deleuze andrà a cena dal Presidente) e distribuendo crediti alle "associazioni" di cui è avida. La "politica culturale" designa piuttosto bene questo sistema d'illusioni. Siamo in presenza di una sconfitta ingloriosa, di un fallimento istituito e irriconoscibile che durerà più di vent'anni (fino alla crisi attuale, probabilmente). Il suo nome è: Partito Socialista. Ah! Bisognerebbe poter rispondere come faceva ottant'anni fa Aragón drogato da Stalin: "Fuoco sull'orso sapiente della socialdemocrazia!". Ma nessuno ci pensa.

D'altro canto, è ben vero che gli ultimi soprassalti del socialismo di Stato e delle lotte armate ad esso legate sono state di una violenza insostenibile. Già le Guardie rosse della Rivoluzione culturale, come spesso accade alla gioventù lasciata a se stessa e che agisce in gregge, hanno commesso innumerevoli errori nei momenti più caotici della Rivoluzione culturale. In Cambogia, i rivoluzionari khmer rossi hanno creduto di poter utilizzare dei commando di giovanissimi e di giovanissime, provenienti da una massa contadina oppressa e da sempre invisibile, ai quali era improvvisamente dato potere di vita e di morte su tutto quel che ricordava la vecchia società. Questi giovani sicari, di cui vediamo ancora oggi la discendenza, soprattutto in Africa, hanno asservito l'intero paese al regno della loro cieca vendetta e l'hanno implacabilmente devastato. In Perù, i metodi di Sentiero luminoso per forgiare la disciplina dei contadini indios in rivolta non sono stati molto diversi: "Chiunque sia sospetto di non essere con me, deve essere ucciso". Evidentemente la propaganda dei "nouveaux

philosophes" ha fatto un uso illimitato di questi episodi terribili.

Eravamo dunque confrontati con una sorta di sdoppiamento della nozione di fallimento. Avevamo sotto gli occhi il classico fallimento di destra: l'adesione di coloro che erano stanchi dell'azione militante alle delizie del potere parlamentare, il passaggio rinnegato dal maoismo o dal comunismo attivo al comodo scranno di senatore socialista della Gironda. Ma non potevamo dimenticare il fallimento "ultra-gauche", quello che, trattando ogni contraddizione, anche minima, con la brutalità e la morte, chiude l'intero processo nei cupi limiti del terrore. In effetti questo sdoppiamento sembra ineluttabile nei momenti in cui la dinamica politica delle rivoluzioni non riesce più a inventare il proprio divenire, ad affermarlo per se stesso. Già Robespierre, verso il 1794, prossimo quindi al proprio fallimento, aveva dovuto lottare su due fronti, contro i "citra-révolutionnaires", la corrente di destra che seguiva Danton, e contro gli "ultra-révolutionnaires", gli "arrabbiati" seguaci di Hébert.

Ho dedicato a questo problema un'opera teatrale, *L'incident d'Antioche*. Anche in questo caso si segue il canovaccio di una *pièce* di Claudel, *La città*; vengono però utilizzati anche alcuni episodi fondamentali della predicazione di San Paolo, in particolare lo scontro tra Paolo e Pietro ad Antiochia, sulla questione dell'universalità del messaggio. L'idea è che il tema rivoluzionario non debba ancorarsi né al particolarismo della tradizione (restare all'interno dei rituali dell'ebraismo nel caso dell'apostolo Pietro oppure, nel caso dei rinnegati contemporanei, considerare insormontabili le leggi dell'economia di mercato e della democrazia rappresentativa),

né avere come unico obbiettivo la distruzione di questi particolarismi (come l'antisemitismo di matrice cattolica o la condanna a morte dei rappresentanti del vecchio mondo da parte degli khmer rossi). L'universalità, rappresentata nella *pièce* dal personaggio di Paule, presuppone che si possa resistere sia al fascino per i poteri costituiti sia a quello per la loro distruzione sterile. Né tranquilla continuazione, né sacrificio estremo. La politica è una costruzione, che certo si *separa* da ciò che è dominante, ma che protegge una tale separazione - anche con la violenza, se necessario - soltanto nella misura in cui, sulla lunga durata, dimostra che là si trova un luogo abitabile da tutti, sotto la regola dell'uguaglianza.

L'incident d'Antioche racconta di una rivoluzione vittoriosa, terribilmente distruttrice, i cui dirigenti prenderanno alla fine, per le ragioni che ho appena illustrato, la decisione inaudita di rinunciare al potere che hanno conquistato.

Il primo frammento che cito qui espone la rinuncia a ogni incarico da parte di Céphas, colui che ha guidato la rivoluzione al prezzo di terribili distruzioni. Egli rinuncia in quanto, appunto, ama solo la distruzione e profetizza che ora bisognerà ricostruire, fondare, creare un nuovo Stato, cose che lo annoiano già in anticipo. Ecco come si esprime:

CÉPHAS. La fine. Voglio spegnermi nella cenere degli Stati. Me ne andrò via con i vecchi libri.

Addio, me ne vado, lascio perdere.

CAMILLE. Come! Céphas! Non vorrai lasciare le cose a metà! Non vorrai decapitare l'impresa nel bel mezzo del disastro e della necessità!

DAVID. E senza una spiegazione! Senza una critica! Voltarci le spalle quando si tratta di raccogliere le macerie!

CÉPHAS. Ciò per cui mi ero legato a voi attraverso il vincolo del comandamento è stato compiuto. Il colpo di grazia al declino di questo paese che abbiamo ricondotto alla sua spaventevole origine è stato dato.

Al di là della vittoria non c'è che la sconfitta. No, no! non la sconfitta nell'immediato e nel rovesciamento! La sconfitta lènta, inesorabile, di ciò che deve venire a patti con l'esistente.

Non la sconfitta inutile e piena di gloria, non la catastrofe leggendaria! Ma la sconfitta utile e feconda, la sconfitta che riporta la pace del lavoro e restaura la potenza dello Stato.

Vi lascio la grandezza di questo genere di sconfitta, non per orgoglio o disinteresse per la sua pazienza, ma perché non sono adatto.

Ora sono d'ingombro. L'ordine della mia concezione del disordine ostacola l'imperativo dell'edificazione.

[...]

Che la menzogna ci appaia tuttavia in tutta la sua chiarezza! Che le macerie di quanto abbiamo distrutto sotto i nostri piedi, incastonate nella restaurazione, conservino su di voi il loro imperio, e il loro fetore

permanga!

CAMILLE. Céphas, non andartene.

DAVID. Resta. Sii l'inquietudine, se il potere ti offende.

CÉPHAS. Al principio mi piaceva essere un capo. Non erano cose così da poco:

La circolare, breve come un telegramma d'amore, che desta all'altra estremità del paese i liceali in fuga dalla scuola o che fomenta nelle periferie un clamore d'officina.

L'ovazione alla tribuna nell'estate della folla, tra bandiere rosse e ritratti.

O la tregua al fuoco delle armi nelle carovane invernali.

Ma tutto ciò ha già conosciuto il suo apice, e non sussiste ormai che il timore dello sguardo.

Perciò uscirò dal circolo, oltrepassando la roccia della gloria".

Si vede chiaramente che il fallimento di cui Céphas non si sente all'altezza è il fallimento di destra, il "lento" fallire senza

gloria delle ricostruzioni, delle ripetizioni. Il momento in cui dalla Rivoluzione si torna allo Stato.

È invece dell'altro fallimento, di quello del cieco furore, che parla Paule, quando ingiunge a suo figlio, divenuto dirigente dopo la partenza di Céphas, di abbandonare il potere. Ecco la scena:

DAVID. Che cosa chiedi esattamente?

PAULE. Te l'ho detto, che abbandoniate il potere.

DAVID. Ma che cos'è questo accanimento nell'esercitare la funzione materna in direzione controrivoluzionaria?

PAULE. Siete voi la controrivoluzione. State distruggendo finanche le tracce della volontà di giustizia. La vostra politica è volgare.

DAVID. E tu invece sei una persona distinta.

PAULE. Ascoltami. Lascia che assuma un tono maschile. La nostra ipotesi non è mai stata quella di risolvere il problema del buon governo, non ti pare? Non ci siamo mai impelagati nelle speculazioni filosofiche sullo Stato ideale. Abbiamo sostenuto che il mondo poteva sopportare la traiettoria di una politica revocabile, di una politica destinata a farla finita con la politica. Cioè con il dominio. Sei d'accordo?

DAVID. Ti ascolto, professore.

PAULE. È accaduto che la realizzazione storica di questa ipotesi sia stata a sua volta fagocitata dallo Stato. Dappertutto l'organizzazione liberatrice si è fusa con lo Stato. Va detto che negli anni della clandestinità e della guerra, essa si era dedicata interamente alla sua conquista.

Così la volontà emancipatrice ha finito per sottrarsi alla propria origine. E deve esservi *restituita*.

DAVID. Che vuoi dire?

PAULE. Voglio dire *sostituita*.

Nessuna politica giusta può oggi pretendere di continuare il lavoro che l'ha preceduta. Il nostro compito consiste nello sradicare una volta per tutte la coscienza che organizza la giustizia, l'uguaglianza e la fine

degli Stati e dei traffici imperiali da quello zoccolo residuale in cui il problema del potere assorbe ogni energia.

Quale immensa portata avrebbe allora, se venisse da voi, la proclamazione di una fedeltà la cui forma pratica significherebbe soltanto riprendere il cammino della coscienza collettiva e del suo diventare soggetto! Lascereste lo Stato a quelli che ne amano la pompa e la stupidità assassina.

DAVID. Dietro di noi, come un imperativo superiore alle nostre volontà, sta il sacrificio di migliaia di persone, per le quali la nostra vittoria è l'unico senso possibile. Dovremmo forse, con un'abdicazione sublime, riunire nell'estate dell'assurdo un'intera popolazione di morti?

PAULE. La conosciamo già la storia del partito dei fucilati. Che cosa significa porre il senso della politica sotto la giurisdizione dei morti? E di cattivo auspicio. E ti faccio notare che oggi la gente muore in massa, non per la vittoria, ma a causa della vittoria. Sarai costretto, quale che sia la tua scelta, a selezionare tra i cadaveri quelli che ti serviranno da giustificazione.

DAVID. Perché questo ricatto morale? La pietà non serve a niente. Nella devastazione, l'ordine è ricostruire. Se occorrerà prendere dal passato, lo faremo senza timore. Chi può immaginarsi che, dopo un tale sconvolgimento, il vecchio stato di cose risorga come se niente fosse? Il mondo è cambiato per sempre. Basta abbandonarvisi. Madre mia, tu procedi un po' troppo dal basso delle cose. Sei lontana dalla decisione.

PAULE. Vecchio trucco, David! Ti propongo appunto la sola decisione possibile. Tutto il resto è solo gestione della necessità, con i mezzi brutali a vostra disposizione. Certo, farete cose nuove. Dipingerete di grigio la faccia del sole.

DAVID. Dimmi chi sei veramente. Condanni tutto quello che abbiamo fatto? Stai con i bianchi, con la feccia che si rintana? Sappi che ritrovo tutto il mio sangue freddo.

PAULE. Avete assolto un compito ineluttabile. L'animale imperiale è stato abbattuto, e ora giace da qualche parte tra le sue colline. Voi siete stati i sacrificanti. Grazie a voi, il primo ciclo della storia della giustizia giunge al suo termine. Ragion di più perché possiate dichiarare l'inizio della sua seconda potenza.

DAVID. Non E certo la potenza che ci proponi. Ma di rinunciarvi piuttosto, e per lungo tempo.

PAULE (*esibendo una grande mappa, e srotolandola*). Guarda questa mappa militare. È mio fratello Claude Villembray che me l'ha data, poco prima che lo condannassimo a morte. Questo è il sogno, questa è l'infanzia. Avrebbe voluto conquistare la terra, come qualsiasi vecchio re. Continuerete all'infinito una passione tanto puerile? La grandezza particolare della specie umana non sta nella potenza. Il bipede implume deve impadronirsi di se stesso e seguire, contro ogni verosimiglianza, contro tutte le leggi della natura, contro tutte le leggi della storia, il sentiero tortuoso che fa sì che chiunque sia uguale a tutti gli altri. Non solo nel diritto, ma nella verità materiale.

DAVID. Quanto sei esaltata!

PAULE. Ti sbagli. Ti esorto invece ad abbandonare ogni esaltazione La decisione che devi prendere richiede freddezza. Ed è incomprendibile a chi si abbandoni alla passione delle immagini. Lascia perdere l'ossessione per la conquista e per la totalità. Segui il filo della molteplicità.

(*Lungo silenzio*)

DAVID. Ma dimmi, Paule, come evitare di disperdere e disfare tutto nel gesto inaudito che proponi?

PAULE. Non credere che io abbia una ricetta. Visto che per così lungo tempo il problema era che la politica aveva il suo centro e la sua rappresentazione unicamente nello Stato, vi suggerisco di forzare questo vicolo cieco e affermare che la verità politica circola durevolmente in un popolo ancorato ai luoghi della fabbrica che si protegge dallo Stato in virtù della propria fermezza interiore.

Essa è come un evento, irrappresentabile quanto lo è a teatro lo sforzo grazie al quale l'azione risulta misteriosamente unica davanti a voi.

DAVID (*sconcertato*). Ma da dove cominciare ciò che secondo te non ha nessun inizio?

PAULE. Trovate quelli che davvero importano. Ascoltate quel che dicono. Organizzatene la consistenza, perseguendo l'uguale. Nascano nelle fabbriche nuclei della convinzione politica. Nei rioni e nelle campagne comitati della volontà popolare. Trasformino l'esistente, e si elevino alla generalità delle situazioni. Si oppongano allo Stato e ai

manigoldi della proprietà proprio secondo la loro forza immanente e il pensiero di cui sono capaci.

DAVID. Niente di tutto questo fa una strategia.

PAULA. La politica futura consisterà innanzitutto nel dar forma e radice alle proprie formulazioni. La politica sarà unire intorno a una visione politica sottratta al dominio mentale dello Stato. Non chiedermi nient'altro che questo circolo che è il circolo d'ogni pensiero allo stato inaugurale. Fonderemo un'epoca su una tautologia. Non è strano. Parmenide ha fondato la filosofia per duemila anni affermando semplicemente, con tutta la chiarezza necessaria, che l'essere è e che il non-essere non è.

DAVID. La politica è far essere la politica, affinché lo Stato non sia più.

(Silenzio)

PAULE. Figlio! Figlio mio! vuoi allora affidarti a questa idea in cui ritorna, dopo una prima storia errante, la vecchia ipotesi, l'ami ca interpretazione?

DAVID. Mi gira la testa. Vedo distintamente l'indecidibile.

PAULE. Una politica, una sola.

DAVID. Mi affido ad essa.

PAULE. Confido nel fatto che una politica possa, grazie a me, diventare reale, sottratta alla cattura dello Stato, irrepresentabile e incessantemente decodificata.

Confido nel fatto che seguire nell'intelligenza del volere quel che vi è designato possa orientare a poco a poco la forza di un Soggetto a mettersi in eccezione

Dal regno del dominio.

So che questo tragitto risiede nell'unicità della sua consistenza e nella pervicacia della sua sottigliezza.

Confido nell'infinita liberazione, non come chimera o paravento del despota, ma come figura e combinazione attiva, qui ed ora, di ciò in virtù del quale l'uomo è capace di qualcos'altro

Che dell'economia gerarchica delle formiche.

DAVID *(con voce attonita)*. Tutto questo. Tutto questo.

PAULE. Impugna la spada, figlio mio, per questa fiducia rigenerata. Che la lotta millenaria per il potere si trasformi in lotta millenaria per la sua diminuzione. Per la sua fine.

DAVID. Oh decisione sovrana! Onore di un inverno smodato!

Tuttavia predico la pazienza. Ma per te, madre, dov'è il tuo posto ora?

PAULE. Quel che era in mio potere fare, si può dire, si può davvero dire, che l'ho fatto.

(si abbracciano).

Qui si vede come il "fallire" sia sempre prossimo al "vincere". Una grande parola d'ordine maoista degli anni rossi era "Osare lottare, osare vincere". Ma si sa che non è facile seguire questa parola d'ordine. Se la soggettività non teme tanto il lottare quanto il vincere è perché la lotta espone alla semplice forma del fallimento (l'assalto non è riuscito), mentre la vittoria espone alla sua forma più terribile: rendersi conto che si è vinto invano, che la vittoria prepara la ripetizione, la restaurazione. Che una rivoluzione è solo un intervallo dello Stato. Da cui la tentazione sacrificale del nulla. Il nemico più terribile della politica d'emancipazione non è la repressione da parte dell'ordine costituito. Ma l'interiorità del nichilismo, e la crudeltà senza limiti che può accompagnarne il vuoto.

4

Se si considerano le cose da un punto di vista meno poetico, più descrittivo, più storico, nel divenire delle politiche d'emancipazione si possono individuare non due ma tre tipi di fallimento alquanto differenti.

Il più attestato, e forse il più circoscritto, è il fallimento di un tentativo nel quale i rivoluzionari, dopo aver detenuto per un momento il potere su un paese o su una regione, cercando di introdurre nuove leggi, vengono schiacciati dalla controrivoluzione armata. Rientrano in questo caso un gran numero d'insurrezioni: le più note nel ventesimo secolo sono probabilmente quella degli spartachisti nella Berlino nel primo dopoguerra, in cui morirono Rosa Luxemburg e Karl Liebknecht, e quelle di Shanghai e Canton nella Cina degli anni Venti. Il problema che questo tipo di fallimento pone è sempre quello del cosiddetto "rapporto di forze". È riconducibile al problema di come combinare il grado di organizzazione dei distaccamenti popolari e l'opportunità del momento per quanto riguarda la disorganizzazione del potere dello Stato. Nell'immediato, il bilancio positivo della sconfitta consiste nell'elaborare le nuove discipline che il successo insurrezionale richiede. In un secondo, più controverso, momento si porrà il problema delle capacità d'adesione in direzione della grande massa delle popolazioni "civili", di cui hanno dato prova gli insorti. L'esempio paradigmatico di questo genere di discussioni è l'iter storico del bilancio della Comune di Parigi. Da Marx a oggi, passando per Lissagaray, Lenin e i rivoluzionari cinesi verso il 1971, questo bilancio è rimasto aperto. Riapro ancora una volta questo *dossier* nel terzo saggio di questa raccolta.

Il secondo tipo di fallimento è quello di un vasto movimento che vede impegnate forze disparate ma assai cospicue, che non hanno come vero obiettivo il potere, pur costringendo durevolmente le forze dello Stato reazionario alla difensiva. Quando questo genere di movimento rifluisce, tutta la

questione, alla luce della completa restaurazione dell'ordine precedente, sta nel comprendere, almeno per sommi capi, quale sia la natura dell'azione e quali ne siano le conseguenze. A lungo si oscilla tra l'idea che ci sia solo un che d'immaginario e l'idea che si tratti invece di una rottura decisiva nella concezione di che cosa sia una politica liberatrice. Forse il primo movimento di questo genere è la Fronda, nella Francia dei primi anni del diciassettesimo secolo. Il movimento del 1911 in Cina presenta anch'esso tratti simili. Un esempio più recente è senz'altro il mitico Maggio '68, che ha dato luogo a innumerevoli pubblicazioni e ad accesissime discussioni ancora al momento del suo quarantesimo anniversario. Ad esso è dedicato il primo saggio di questo volume.

Il terzo tipo di fallimento concerne il tentativo di trasformare lo Stato che si dichiara ufficialmente socialista, per indirizzarlo più direttamente verso la via della libera associazione che, da Marx in poi, l'ipotesi comunista sembra prescrivere. Il fallimento sta allora nel fatto che il risultato va in senso contrario: sia che si tratti della restaurazione del terrorismo dello Stato-partito, sia che si tratti dell'abbandono puro e semplice d'ogni riferimento al socialismo e ancor più al comunismo e dell'adesione dello Stato alle necessità inegualitarie del capitalismo, sia che si tratti infine di entrambe le cose, nella misura in cui la prima prepara la seconda. Sono esistite forme per così dire deboli di un tale tentativo, per esempio il "socialismo dal volto umano" in Cecoslovacchia, annientato dall'esercito sovietico nel 1968. O anche forme ben più significative, come il movimento operaio polacco Solidarnosc tra il 14 agosto 1980 (inizio dello sciopero ai cantieri navali di Gdansk) e il 13 dicembre 1981 (dichiarazione dello stato d'as-

sedio). La forma realmente rivoluzionaria, e che ha animato tutto il maoismo francese tra il 1965 e il 1976, è stata la GRCP ("Grande Rivoluzione Culturale Proletaria") in Cina, almeno durante la sua sequenza davvero di massa e aperta, cioè tra il 1966 e il 1968. E a quest'episodio che dedico il secondo saggio di questo libro.

5

La rimessa in circolazione della parola "comunismo", e così dell'ipotesi generale che può inglobare le procedure politiche effettive, è ormai iniziata. Tra il 13 e il 15 marzo 2009, si è tenuto a Londra un convegno dal titolo "L'idea del comunismo"¹. Farò sostanzialmente due osservazioni a proposito di questo convegno. Innanzitutto, oltre ai suoi due iniziatori (Slavoj Žižek e il sottoscritto) erano presenti i grandi nomi della vera filosofia contemporanea (intendo di quella che non si riduce a una serie d'esercizi accademici o alla difesa dell'ordine dominante). Le tre giornate sono state, infatti, animate da Judith Balse, Bruno Bosteels, Terry Eagleton, Peter Hallward, Michael Hardt, Toni Negri, Jacques Rancière, Alessandro Russo, Alberto Toscano, Gianni Vattimo. Jean-Luc Nancy e Wang Hui, che avevano dichiarato la propria disponibilità, non sono potuti venire per circostanze estranee alla loro volontà.

¹ Cfr. Alain Badiou e Slavoj Žižek (a cura di), *L'idea di comunismo*, Roma, Derive Approdi, 2011 (N.d.T.).

Tutti avevano ben chiara la sola condizione richiesta per partecipare: qualunque fosse l'approccio, dovevano essere d'accordo sul fatto che la parola "comunismo" oggi può e deve ritrovare un valore positivo. La seconda osservazione è che il Birbeck Institute for Humanities, riparo provvidenziale della manifestazione, aveva dovuto riservare un gigantesco anfiteatro di più di mille posti per accogliere il pubblico, essenzialmente composto di giovani. Questa convergenza congiunta dei filosofi e del loro uditorio intorno a una parola praticamente condannata a morte dall'opinione dominante da oltre trent'anni, ha stupito tutti. E un sintomo, su questo non c'è dubbio. A questo *dossier* sull'ipotesi comunista accludo quindi, in coda al presente volume, il mio intervento al convegno.

6

Questo libro - voglio ripeterlo - è un libro di filosofia. Malgrado le apparenze, esso non tratta direttamente di politica (sebbene vi faccia riferimento), né di filosofia politica (sebbene proponga una forma di connessione tra la condizione politica e la filosofia). Un testo politico è interno a un processo politico organizzato. Ne esprime il pensiero, ne dispone le forze, ne annuncia le iniziative. Un testo di filosofia politica, disciplina di cui ho sempre sostenuto l'inutilità, pretende di "fondare" la politica o "il" politico, imponendo delle norme che sono in definitiva norme morali, quelle del "buon" potere, del "buono" Stato, della "buona" democrazia e così via. Oggi d'altronde la

filosofia politica non altro è che la serva erudita del capital-parlamentarismo. Quel che qui m'interessa è di tutt'altra natura. Attraverso le particolarità della nozione di fallimento in politica cerco di precisare la forma generica che tutti i processi di verità assumono quando urtano contro gli ostacoli inerenti al "mondo" nel quale si dispiegano. La formalizzazione che soggiace a questo tipo di problema è la nozione di "punto" illustrata nel libro VI delle mie *Logiques des mondes*. Un punto è il momento di una procedura di verità (per esempio, di una sequenza della politica d'emancipazione) in cui una scelta binaria (fare questo o quest'altro) decide del divenire della procedura nel suo insieme. Vedremo diversi esempi di punto nei saggi che seguono. Quel che bisogna aver chiaro è che praticamente ogni fallimento rinvia a un trattamento non adeguato di un certo punto. Ogni fallimento è localizzabile *in un punto*. Ecco perché ogni fallimento è in fin dei conti una lezione che s'incorpora nell'universalità positiva della costruzione di una verità. Perciò occorre localizzarlo, trovare e ricostituire il punto in merito al quale una certa scelta si è rivelata disastrosa. Nel vecchio linguaggio si potrebbe dire che la lezione universale di un fallimento risiede nella correlazione tra una decisione tattica e un *'impasse* strategica. Ma, se si abbandona il lessico militare, si può dire che dietro la questione del punto si trova questo enunciato fondamentale: quando è in questione una verità, il fallimento può essere pensato solo a partire da una topologia. Disponiamo infatti di un teorema mirabile che concerne qualunque mondo: i punti di un mondo formano uno spazio topologico. Il che significa nel linguaggio comune che le difficoltà di una politica non sono mai globali, come cerca costantemente di farci credere la

propaganda avversa - con affermazioni del tipo "l'ipotesi comunista di cui parlate non è altro che una chimera impraticabile, un'utopia senza rapporto col mondo così com'è", ecc. - al fine di scoraggiarci una volta per tutte. Le difficoltà fanno parte di una rete in cui è possibile, anche se spesso difficile, conoscere il loro posto, i loro contorni, la maniera d'abbordarle... Si può dunque parlare di uno *spazio dei fallimenti possibili*. Ed è in questo spazio che un fallimento ci invita a cercare, a pensare il punto in cui d'ora in poi ci sarà vietato fallire.

Traduzione di Livio Boni

SIAMO ANCORA CONTEMPORANEI DI MAGGIO '68

Questa raccolta su Maggio '68 si compone di tre parti. La prima è una conferenza pronunciata a Clermont-Ferrand nel 2008, su invito dell'associazione "Les amis du temps des cerises". La seconda è un articolo scritto "a caldo", nel luglio 1968, e pubblicato sulla rivista belga « Textures», n. 3-4, nell'inverno dello stesso anno. La terza è la versione integrale di un articolo sulla crisi sistemica del capitalismo, pubblicato alla fine del 2008, in forma abbreviata, dal giornale «Le Monde». Lo ripubblico qui poiché i due testi che lo precedono trattano del capitalismo e dell'organizzazione politica parlamentare che lo caratterizza.

Maggio '68 rivisitato, quarant'anni dopo

Vorrei partire da una questione assai semplice: perché tutta questa agitazione, a quarant'anni di distanza, intorno al Maggio '68, libri, articoli, trasmissioni, dibattiti, commemorazioni d'ogni sorta? Non c'è stato niente di tutto questo per il trentennale o per il ventennale.

Una prima risposta è nettamente pessimistica. Oggi possiamo commemorare Maggio '68 perché siamo sicuri che è morto. Dopo quarant'anni, non dà più segni di vita. Come affermano certi illustri ex sessantottini. *Forget '68!* non esita a dichiarare Daniel Cohn-Bendit, diventato nel frattempo un politico comune. Siamo in un mondo tutto diverso, la situazione è completamente cambiata, possiamo commemorare tranquillamente la nostra bella gioventù. Niente di quel che è accaduto ha ancora un significato attivo per noi. Nostalgia e folklore.

C'è una seconda risposta ancora più pessimistica. Si commemora Maggio '68 perché il suo vero risultato, il vero eroe di Maggio '68, è il capitalismo liberale nella sua massima espressione. Le idee libertarie del '68, la trasformazione dei costumi, l'individualismo, il gusto del godimento, trovano il loro compimento nel capitalismo postmoderno e nel suo variegato universo di consumismi d'ogni genere. In fin dei conti il prodotto di Maggio '68 è Sarkozy in persona e, come ci invita a fare Glucksmann, celebrare Maggio '68 significa celebrare

l'Occidente liberale che l'esercito americano difende coraggiosamente dai barbari.

Vorrei contrapporre a queste visioni deprimenti una serie d'ipotesi più ottimistiche riguardo a questa commemorazione.

La prima sostiene che, contrariamente alla seconda ipotesi, l'interesse per il '68, in particolare quello di una parte significativa della gioventù, è un riflesso anti-Sarkozy. Nel momento culminante della sua negazione, ci si rivolgerebbe insomma al Maggio '68 come a una fonte possibile d'ispirazione, come a una sorta di poema storico, per riprendere coraggio, per reagire quando si è veramente toccato il fondo.

E poi c'è un'altra ipotesi, ancora più ottimistica. Attraverso questa commemorazione, ivi compreso il suo lato ufficiale, commerciale e deformato, si esprimerebbe oscuramente l'idea che forse un altro mondo politico e sociale è possibile; che quella grande idea del cambiamento radicale, che ha avuto per due secoli il nome di rivoluzione ossessionando la gente di questo paese per quarantanni, si fa strada silenziosamente dietro la scenografia ufficiale della sconfitta completa di quella stessa idea.

Ma bisogna partire da più lontano.

Il punto essenziale da comprendere è che, se questa commemorazione è complicata e dà luogo a ipotesi contraddittorie, è perché Maggio '68 è in sé un evento di una grande complessità. Impossibile fornirne un'immagine semplice e unitaria. Voglio tentare allora di trasmettervi questa divisione interna, questa molteplicità eterogenea che è stata Maggio '68.

Esistono in realtà quattro differenti "Maggio '68". La forza, la peculiarità del Maggio '68 francese sta nell'aver intessuto,

associato e sovrapposto quattro processi in fin dei conti abbastanza eterogenei. E se i bilanci possibili di tale evento sono tanto diversi, è perché di solito se ne prende in considerazione solo un singolo aspetto e non la totalità complessa che ne ha fatto la vera grandezza.

Cerchiamo di spiegare questa complessità.

Maggio '68 è stato innanzitutto una sollevazione, una rivolta degli studenti delle università e dei licei. È il suo aspetto più spettacolare, più noto, quello che ha lasciato le immagini forti che rivisitiamo in questi ultimi tempi: manifestazioni di massa, barricate, scontri con la polizia, ecc. Immagini di violenza repressiva e di entusiasmo dalle quali occorre, mi pare, estrarre tre caratteristiche. In primo luogo, questa sollevazione è stata un fenomeno mondiale (Messico, Germania, Cina, Italia, USA...). Non è dunque un fenomeno specificamente francese. In secondo luogo, bisogna ricordare che a quell'epoca gli studenti universitari e liceali rappresentavano una minoranza della gioventù nel suo insieme. Negli anni Sessanta, solo il 10 o il 15% di una generazione sosteneva l'esame di maturità. Quando si parla di "studenti" si sta parlando di una piccola frazione dell'insieme dei giovani, nettamente separata dalla massa della gioventù popolare. In terzo luogo, gli elementi di novità sono di due ordini diversi: da una parte, c'è la straordinaria forza dell'ideologia e dei simboli, il vocabolario marxista, l'idea di rivoluzione. Dall'altra l'accettazione della violenza, difensiva, antirepressiva, certo, ma comunque violenza. È quel che dà il tono alla rivolta. Tutto questo costituisce un primo Maggio '68.

Poi vi è un secondo Maggio '68, molto diverso, che è il più grande sciopero generale di tutta la storia francese. E una componente fondamentale. Lo sciopero generale fu per molti versi abbastanza classico. Strutturato intorno alle grandi fabbriche, largamente animato dai sindacati, in particolare dalla CGT. Esso farà esplicitamente riferimento all'ultimo grande sciopero di questo tipo, quello del Front populaire. Si può dire che, per la sua estensione, nella sua figura "media", questo tipo di sciopero si colloca in un contesto assai diverso da quello della rivolta dei giovani. Appartiene a un contesto per così dire più classicamente di sinistra. Detto questo, anche lo sciopero generale è animato da elementi di radicalità innovativa. Questi elementi sono tre.

Prima di tutto, l'inizio dello sciopero, il suo scoppio, è in gran parte esterno rispetto alle istituzioni operaie ufficiali. Nella maggior parte dei casi sono gruppi di giovani operai che danno inizio al movimento, al di fuori delle grandi organizzazioni sindacali, che vi si assoceranno in un secondo momento, in parte per poterlo controllare. In questo Maggio '68 operaio c'è dunque una componente di rivolta che è anch'essa interna alla gioventù. I giovani operai praticano quello che spesso veniva chiamato lo "sciopero selvaggio", per distinguerlo dalle grandi giornate sindacali tradizionali. Si noti che gli scioperi selvaggi cominciano fin dal 1967, e che dunque il Maggio '68 operaio non è un semplice riflesso del Maggio '68 studentesco, ma un'anticipazione. Questo legame temporale e storico tra movimento della gioventù istruita e movimento della gioventù operaia è molto particolare. Secondo elemento di radicalità: l'uso sistematico dell'occupazione delle fabbriche. Ovviamente ereditato dai grandi scioperi operai del 1936 o del 1947, ma più

generalizzato. La quasi totalità delle fabbriche viene occupata e coperta di bandiere rosse. Che immagine straordinaria! Bisognava vederlo questo paese in cui ogni fabbrica era coperta di bandiere rosse. Chi l'ha visto non può dimenticarlo. Terzo elemento "duro": in quel momento e negli anni seguenti ci sarà una pratica alquanto sistematica di sequestro dei padroni e di scontri marginali con i quadri sindacali e i CRS. Il che significa che il punto di cui parlavo prima, una certa accettazione della violenza, esiste nel movimento studentesco e liceale, ma esiste anche nel movimento operaio di quel periodo. Bisogna infine ricordare, per finire su questo secondo Maggio '68, che, tenuto conto di tutti questi elementi, il problema della durata e del controllo del movimento era decisivo. Tra la volontà direttiva della CGT e le pratiche che lo storico Xavier Vigna definisce di "insubordinazione operaia" avranno luogo conflitti interni al movimento di sciopero, conflitti assai vivi, il cui simbolo resta il rifiuto del protocollo della negoziazione di Grenelle da parte degli operai di Renault-Billancourt. Qualcosa si è ribellato ai tentativi di una negoziazione classica di quello sciopero generale.

Vi è poi un terzo Maggio '68, anch'esso eterogeneo, che definirei il Maggio libertario. Concerne la trasformazione dei costumi, i nuovi rapporti in amore, la libertà individuale, questioni che daranno vita al movimento delle donne e poi a quello per i diritti e l'emancipazione degli omosessuali. Influenzerà anche la sfera culturale, con l'idea di un nuovo teatro, di una nuova forma di parola pubblica, di un nuovo stile d'azione collettiva, la promozione dell'happening, dell'improvvisazione, gli stati generali del cinema... Anche questa è una componente particolare del Maggio '68, componente che si

potrebbe definire ideologica e che, pur finendo talvolta in un anarchismo snob e festaiolo, fa parte anch'essa della tonalità generale dell'evento. Basta vedere la forza dei manifesti del Maggio usciti dagli atelier dell'Ecole des beaux-arts.

Occorre ricordare che queste tre componenti restano distinte, malgrado alcune importanti intersezioni. E tra loro possono esserci conflitti significativi. Tra il *gauchisme* e la sinistra classica vi saranno veri e propri scontri, come pure tra il *gauchisme* politico (rappresentato dal trotskismo e dal maoismo) e il *gauchisme* culturale, di tendenza più anarchica. Tutto questo dà un'idea di Maggio '68 come effervescenza contraddittoria, ben lontana dalla festa unitaria. La vita politica di Maggio '68 è intensa e si dà in una molteplicità di contraddizioni.

Le sue tre componenti sono rappresentate da grandi luoghi simbolici. Per gli studenti la Sorbona occupata, per gli operai le grandi industrie automobilistiche (prima tra tutte Billancourt), per il Maggio libertario l'occupazione del teatro dell'Odéon.

Tre componenti diverse, tre luoghi diversi, tre tipi di simbologia e di discorso, e quindi, quarantanni dopo, tre bilanci differenti. Quando oggi si parla di Maggio '68, di cosa si parla? Del suo insieme o di una delle sue tre componenti?

Sarei tentato di dire che nessuna di queste tre componenti è la più importante, in quanto esiste un quarto Maggio '68, che è invece essenziale e che ancora determina l'avvenire. Questo Maggio '68' è meno leggibile, perché si è sviluppato più nel tempo che nell'istante. È quel che ha fatto seguito al bel mese di maggio, dando vita ad anni politicamente intensi. Scarsamente percepibile se ci si attiene alle sole circostanze iniziali, domina invece la sequenza che va dal 1968 al 1978, ma

viene poi rimosso e assorbito dalla vittoria dall'unione della sinistra e dai tristi "anni Mitterand". Sarà chiamato "decennio '68" piuttosto che "Maggio '68".

Il processo di questo quarto Maggio '68 ha due aspetti. Innanzitutto la convinzione che, a partire dagli anni Sessanta, si assista alla fine di una vecchia concezione della politica. Poi la ricerca, un po' alla cieca, di un'altra concezione della politica durante l'intero decennio 1970-1980. La differenza di questo quarto elemento rispetto ai tre precedenti è il suo essere totalmente investito dalla domanda: "Che cos'è la politica?", come domanda molto teorica, molto difficile ma che tuttavia nasce da una quantità di sperimentazioni immediate nelle quali ci s'impegna con entusiasmo.

La vecchia concezione con la quale si cerca di troncarsi si fonda sull'idea dominante (in qualsiasi forma di militanza), e in questo senso uniformemente accettata nel campo "rivoluzionario", che esista un agente storico portatore della possibilità dell'emancipazione. Lo si chiama classe operaia, proletariato o anche popolo; se ne discute la composizione, l'estensione, ma se ne ammette comunque l'esistenza. Questa convinzione condivisa che esista un agente "oggettivo" iscritto nella realtà sociale, che porti la possibilità dell'emancipazione, è ciò che probabilmente costituisce la maggiore differenza tra allora e oggi. Tra questi due momenti: le sinistre degli anni Ottanta. All'epoca si supposeva infatti che la politica d'emancipazione non fosse una pura idea, una volontà, una prescrizione, ma che fosse iscritta, e quasi programmata, nella realtà storica e sociale. Una delle conseguenze di tale convinzione è che l'agente soggettivo debba essere trasformato in potenza soggettiva, che questa entità sociale debba

diventare un attore soggettivo. A tal fine deve essere rappresentato da un'organizzazione specifica, ed è appunto quel che si chiama un partito, il partito della classe operaia o il partito del popolo. Partito che deve essere presente ovunque esistano luoghi di potere o d'intervento possibile. Certo, ci sono grandi dibattiti su che cosa sia un partito, se esso esista già o se si debba crearlo o ricrearlo, e in quale forma, ecc. Ma c'è un accordo di fondo sull'esistenza di un agente storico e sulla necessità d'organizzarlo. Questa organizzazione politica deve ovviamente avere dei riscontri sociali, le organizzazioni di massa che affondano le loro radici nella realtà sociale immediata. È tutto il problema del ruolo del sindacalismo, della sua relazione con il partito, di che cosa voglia dire un sindacalismo basato sulla lotta di classe.

Tutto questo configura qualcosa che sussiste ancora oggi e che fa sì che l'azione politica emancipatrice abbia due facce. Da una parte ci sono i movimenti sociali, legati a rivendicazioni particolari, e le cui organizzazioni naturali sono i sindacati, e poi c'è l'elemento del partito, che consiste nel lottare per esser presente in tutti i luoghi di potere possibili, per trasportarvi, per così dire, la forza e il contenuto dei movimenti sociali.

Questa è la concezione che si può definire classica. Concezione largamente condivisa nel '68 da tutti i suoi attori, e, soprattutto, onnipresente nel loro linguaggio. Che si tratti degli attori delle istituzioni dominanti o dei contestatori, dei comunisti ortodossi o dei gauchisti, dei maoisti o dei trotskisti, tutti utilizzano il lessico delle classi, della lotta di classe, della direzione proletaria della lotta, delle organizzazioni di massa e del partito. Il che non toglie che vi siano violenti dissaccordi sulla legittimità degli uni o degli altri e sulla portata

dei movimenti. Ma il linguaggio è lo stesso e l'emblema comune è la bandiera rossa. Sarei tentato di dire che l'unità di Maggio '68, al di là delle sue contraddizioni veementi, sia la bandiera rossa. Nel Maggio '68 per l'ultima volta - almeno fino a oggi, e probabilmente, ahimè, fino a domani - la bandiera rossa ha tappezzato il paese, le fabbriche e i quartieri. Oggi è già tanto se si osa tirarla fuori. Verso la fine del mese di maggio, nel 1968, la si vedeva persino spuntare dalle finestre degli appartamenti di una frazione della borghesia.

Ma la verità segreta, rivelatasi poco a poco, è che questo linguaggio comune, simboleggiato dalla bandiera rossa, in realtà sta morendo. Maggio '68 presenta un'ambiguità fondamentale tra un linguaggio unanimemente condiviso e l'inizio della fine dell'uso di questo linguaggio. Tra quel che comincia e quel che si conclude sussiste un'indistinzione provvisoria, da cui deriva l'intensità misteriosa di Maggio '68.

Se questo linguaggio sta morendo praticamente, è perché Maggio '68, e ancor più gli anni successivi, rappresentano una messa in discussione massiccia della legittimità delle organizzazioni storiche della sinistra, dei sindacati, dei partiti e dei grandi leader. Anche nelle fabbriche si contestano la disciplina, le forme abituali di sciopero, la gerarchia del lavoro, l'autorità dei sindacati sui movimenti. L'azione operaia e popolare fuoriesce continuamente dal suo "quadro normale con iniziative considerate anarchiche o selvagge. C'è infine, e forse soprattutto, una critica radicale della democrazia rappresentativa, del quadro parlamentare e elettorale, della "democrazia" in senso statale, istituzionale, costituzionale. Non bisogna assolutamente dimenticare che la parola d'ordine finale di Maggio '68 sarà "Elections, pièges à cons!"¹. E non si

tratta di un semplice invasamento ideologico; l'ostilità nei confronti della democrazia rappresentativa ha ragioni precise. Dopo un mese di mobilitazione studentesca e popolare senza precedenti il governo riesce a organizzare delle elezioni il cui risultato sarà la Camera più reazionaria che si sia mai vista! Diventa allora chiaro a tutti che il dispositivo elettorale non è solamente, e neanche principalmente, un dispositivo di rappresentanza, ma anche un dispositivo di repressione dei movimenti, delle novità, delle rotture!

Attraverso tutti questi elementi - tutta questa "grande critica", per dirla con i rivoluzionari cinesi - essenzialmente negativi, si fa strada una visione nuova, una visione della politica che tenta di sottrarsi alla visione classica. E questo tentativo che chiamo il quarto Maggio '68. La ricerca di quel che può sussistere oltre la conclusione del rivoluzionarismo classico. Ricerca che va un po' a tentoni perché procede utilizzando lo stesso linguaggio che domina nella concezione della quale vorrebbe disfarsi. Da cui la tematica - evidentemente insufficiente - del "tradimento" e della "rinuncia": le organizzazioni tradizionali tradirebbero il loro stesso linguaggio. Brandirebbero - ancora una volta secondo la bella lingua immaginifica dei cinesi - "la bandiera rossa contro la bandiera rossa". Se noi maoisti chiamavamo "revisionisti" il PCF e i suoi satelliti è perché pensavamo, così come Lenin lo pensava dei socialdemocratici Bernstein o Kautsky, che quelle organizzazioni trasformassero nel suo esatto contrario il linguaggio marxista di cui in apparenza si servivano.

1 "Elezioni, trappole per gonzi", secondo la celebre formulazione di Sartre, cfr. *L'universale singolare, saggi filosofici e politici 1965-1973*, Mimesis, Milano 2009 (N.d.T.).

Non ci eravamo ancora resi conto che era quel linguaggio stesso che bisognava trasformare, questa volta affermativamente. Il centro di gravità della nostra ricerca a tentoni è stato l'insieme delle figure possibili di un legame diretto tra i diversi Maggio '68. Il quarto Maggio è la diagonale tra gli altri tre. Il nostro tesoro era costituito dall'insieme delle iniziative possibili per poter circolare tra i tre movimenti eterogenei, e in particolare tra il movimento studentesco e il movimento operaio.

A questo punto dovrò esprimermi per immagini.

Nel momento in cui comincia Maggio '68, sono assistente all'università di Reims. La facoltà (in realtà un piccolo centro universitario che si limita alla propedeutica), si dichiara in sciopero. Ed ecco che un giorno organizziamo una marcia verso la principale fabbrica in sciopero della città, gli stabilimenti Chaussou. Ci dirigiamo verso la fabbrica in un lungo e compatto corteo, in una giornata di sole. Che ci andiamo a fare? Non lo sappiamo esattamente, abbiamo solamente una vaga idea che la rivolta studentesca e lo sciopero operaio debbano associarsi senza la mediazione delle organizzazioni classiche. Arriviamo quindi davanti alla fabbrica barricata, coperta di bandiere rosse, con un cordone di sindacalisti che presidia l'entrata alle cancellate chiuse, tra il sospettoso e l'ostile. Poi qualche operaio più giovane ci viene incontro, e poi un altro, e un altro ancora. Comincia una discussione informale. Avviene una sorta di fusione locale. Ci si dà appuntamento per organizzare una serie di riunioni comuni in città. Avranno effettivamente luogo e saranno la matrice della creazione di un'organizzazione di fabbrica, la "cassa di solidarietà

di Chausson", assolutamente nuova, e collegata all'organizzazione maoista UCFML2 creata alla fine del 1969 da Natacha Michel, Sylvain Lazarus, il sottoscritto, e parecchi altri giovani.

Quel che stava avvenendo là, alle porte della fabbrica Chausson, sarebbe stato del tutto inverosimile, inimmaginabile una settimana prima. Un solido dispositivo sindacale e partitico teneva in generale gli operai, i giovani, gli intellettuali, strettamente prigionieri delle loro rispettive organizzazioni. La sola mediazione possibile avveniva tra le direzioni locali e nazionali. In quella situazione si aprivano sotto i nostri occhi delle crepe all'interno di quel dispositivo. E noi eravamo gli attori immediati e gli spettatori stupefatti di una tale novità. Questo è l'evento nel senso filosofico del termine: accade qualcosa le cui conseguenze sono incalcolabili. E quali saranno queste conseguenze durante l'intero decennio degli "anni rossi", tra il 1968 e il 1978? La ricerca comune di un'altra politica da parte di qualche migliaio di studenti universitari, di liceali, d'operai, di donne dei rioni popolari, di proletari originari dell'Africa. Che cosa potrebbe essere una politica che non accetti di lasciare ciascuno al proprio posto? Che accetti traiettorie inedite, incontri impossibili, riunioni tra gente che solitamente non si parla nemmeno? Capiamo in quel momento, senza rendercene completamente conto, là, davanti agli stabilimenti Chausson, che se una nuova politica d'emancipazione è possibile, essa dovrà essere uno sconvolgimento delle classificazioni sociali, non potrà limitarsi a

organizzare ciascuno nel posto che occupa, ma al contrario dovrà organizzare spostamenti, materiali e mentali, fulminanti.

Vi ho raccontato la storia di uno spostamento alla cieca. Eravamo uniti dal sentimento che bisognasse farla finita con i ruoli. Nel suo senso generale è anche quel che significa la bella parola comunismo, società egualitaria, società che nel suo stesso movimento abbatte i muri e le separazioni, società della polivalenza e delle traiettorie variabili, nel lavoro come nella vita. Ma "comunismo" significa anche: forme d'organizzazione politica il cui modello non sia la gerarchia dei ruoli. Il quarto Maggio '68 è stato questo: l'insieme delle esperienze che mostravano che l'impossibile sconvolgimento dei ruoli sociali era diventato politicamente possibile, attraverso una modalità inedita di presa di parola e di ricerca a tentoni delle forme d'organizzazione adeguate alla novità dell'evento.

Dieci anni dopo, il processo d'unificazione della sinistra e l'elezione di François Mitterrand hanno in parte rimosso tutto questo, imponendo apparentemente un ritorno ai modelli classici. Si tornava al "ciascuno al suo posto" caratteristico di quel modello: i partiti della sinistra, se è possibile, governano, i sindacati rivendicano, gli intellettuali fanno gli intellettuali, gli operai vanno in fabbrica, ecc. Come per ogni ritorno all'ordine, l'avventura di una "sinistra" in realtà già morta ha suscitato in vasti strati popolari un'illusione di breve durata, agli inizi degli anni Ottanta, tra il 1980 e il 1983. La sinistra non era una chance inedita della vita politica, ma uno zombie segnato dalle piaghe della marcescenza. Lo si poté vedere chiaramente a partire dal 1982-1983, con il "rigore", gli operai della Talbot in sciopero trattati come terroristi sciiti, l'inaugurazione - di già -

dei centri di ritenzione, i decreti contro l'immigrazione familiare e l'inizio da parte di Bérégevoy, di una liberalizzazione finanziaria senza precedenti che segnava l'inclusione della Francia nel capitalismo mondializzato più feroce (sulla crisi sistemica di questa ferocia, torneremo più avanti).

Una volta richiusasi la parentesi, si può dire che siamo tuttora confrontati con le ardue questioni sollevate da Maggio '68. Siamo contemporanei del '68 dal punto di vista della politica, della sua definizione, del suo avvenire organizzato, e quindi in un senso assai forte del termine "contemporanei". Certo, il mondo è cambiato, le categorie sono cambiate: gioventù studentesca, operai, contadini, hanno oggi tutt'altro significato, e le organizzazioni sindacali e partitiche allora dominanti oggi sono in rovina. Ma *siamo di fronte allo stesso problema*, siamo contemporanei del problema che il '68 ha rivelato: il fatto cioè che la figura classica della politica d'emancipazione è diventata inoperante. Noi, militanti degli anni Sessanta e Settanta, non abbiamo avuto bisogno del crollo dell'URSS per capirlo. Una quantità di cose nuove sono state sperimentate, tentate, testate, nel pensiero così come nelle pratiche che vi sono dialetticamente connesse. E continuano ad esserlo, grazie all'energia, spesso segnata da un'apparente solitudine, di un pugno di militanti, intellettuali e operai. Sono i guardiani dell'avvenire e gli inventori di quella guardia. Ma non si può dire che il problema sia stato risolto, il problema delle nuove forme d'organizzazione adeguate agli antagonismi politici contemporanei. È come per la scienza: finché un problema non è risolto si producono una quantità di scoperte stimulate dalla ricerca di una sua soluzione, talvolta nascono

teorie interamente nuove, ma il problema come tale sussiste. Si può definire allo stesso modo anche la nostra contemporaneità al Maggio '68, che può anche chiamarsi: fedeltà al Maggio '68.

Quel che è assolutamente decisivo è mantenere l'ipotesi storica della possibilità di un mondo liberato dalla legge del profitto e dell'interesse privato. Fintanto che, nell'ordine della rappresentazione intellettuale, si rimane convinti che non sia possibile farla finita con tutto questo e che questa sia la legge del mondo, non è possibile nessuna politica d'emancipazione. È quel che ho proposto di chiamare l'ipotesi comunista. Ed è in realtà un'ipotesi essenzialmente negativa, poiché è più sicuro e più importante dire che il mondo così com'è non è *necessario* piuttosto che dire "a vuoto" che un altro mondo è possibile. È una questione di logica modale: nella logica che s'impone politicamente si procede dalla non-necessità alla possibilità. Per la semplice ragione che, se si ammette la necessità dell'economia capitalistica trionfante e della politica parlamentare che la sostiene, semplicemente non si riescono a *vedere*, nella situazione data, altre possibilità.

In secondo luogo bisogna tentare di conservare i termini del nostro linguaggio, termini che oggi a stento osiamo pronunciare e che erano invece patrimonio comune nell'68. Ci obietrano: "Il mondo è cambiato e non potete più pronunciarli, sapete bene che si trattava di un linguaggio illusorio e terroristico". Ma sì! Certo che possiamo! Anzi dobbiamo! Il problema è lo stesso, e quindi dobbiamo poter pronunciare quei termini. Sta a noi criticarli, conferir loro un senso nuovo. Dobbiamo poter continuare a dire "popolo", "operaio", "abolizione della proprietà privata", ecc., senza considerarci ai nostri stessi occhi come dei nostalgici. Dobbiamo discutere

questi termini all'interno del nostro campo, del nostro accampamento. Bisogna farla finita con il terrorismo linguistico che ci lascia in balia del nemico. Abdicare nel linguaggio, accettare il terrore che ci proibisce intimamente di pronunciare i termini che non rientrano nel lessico dominante, è un'oppressione intollerabile.

Infine, dobbiamo sapere che qualsiasi politica è organizzata, e che il problema probabilmente più difficile, da risolvere attraverso sperimentazioni multiformi cominciate già nel '68, è capire di che tipo d'organizzazione abbiamo bisogno. Poiché il dispositivo classico del partito, che si appoggia su intermediari sociali e le cui "sfide " più importanti sono in realtà quelle elettorali, è una dottrina che ha dato tutto quel che poteva dare. E ormai trita, non può più funzionare, malgrado le grandi cose che ha prodotto o propiziato tra il 1900 e il 1960.

L'elaborazione della nostra fedeltà al Maggio '68 si organizza in due direzioni. Sul piano dell'ideologia e della storia, conviene fare un nostro bilancio del ventesimo secolo, in maniera tale da riformulare l'ipotesi dell'emancipazione nelle condizioni del nostro tempo, dopo il fallimento degli Stati socialisti. Sappiamo poi che sono state intraprese esperienze locali, battaglie politiche, sullo sfondo delle quali sono nate nuove figure d'organizzazione.

Questa combinazione tra un lavoro ideologico e storico complesso e una serie di dati teorici e pratici che concernono le nuove forme d'organizzazione politica è quel che definisce la nostra epoca. Epoca che designerei volentieri come *l'epoca della riformulazione dell'ipotesi comunista*. Qual è allora per noi la virtù più importante? Si sa che i rivoluzionari del 1792- 1794 si servivano del termine "virtù". Saint-Just si chiedeva, domanda

capitale: "Che cosa vogliono coloro i quali non vogliono né la virtù né il terrore?". E rispondeva: vogliono la corruzione. Ed è precisamente ciò che il mondo contemporaneo esige da noi: acconsentire alla corruzione generale degli spiriti, sotto il giogo della merce e del denaro. Contro una tale attitudine, la principale virtù politica è oggi il coraggio. Il coraggio, non solo nei confronti della polizia - di cui ci sarà certamente bisogno in futuro -, ma il coraggio di difendere e praticare le nostre idee, i nostri principi, il nostro linguaggio, d'affermare quel che pensiamo, quel che vogliamo, quel che facciamo.

Insomma ci occorre il coraggio d'avere un'idea. Una grande idea. Dobbiamo convincerci che avere una grande idea non sia né ridicolo né criminale. Il mondo del capitalismo generalizzato e arrogante in cui viviamo ci riporta agli anni 1840, al capitalismo nascente, il cui imperativo, formulato da Guizot, era "Arricchitevi!". Che si traduce oggi nel: "Vivete senza idea". Dobbiamo affermare che non si vive senza idea. Dobbiamo dire: "Abbiate il coraggio di sostenere l'idea, che non può essere che l'idea comunista, nel suo senso generico". Ecco perché siamo ancora contemporanei di Maggio '68. A modo suo, Maggio '68 ha dichiarato che la vita senza idea era insopportabile. Dopodiché si è installata una lunga, terribile rassegnazione. Troppa gente pensa oggi che vivere per se stessi, per i propri interessi, sia ineluttabile. Dobbiamo avere il coraggio di separarci da costoro. Come nel '68, rifiutiamo l'imperativo: "Vivi senza idea". In quanto filosofo vi posso dire qualcosa che è stato ripetuto fin dai tempi di Platone, qualcosa di estremamente semplice. Vi dico che bisogna vivere con un'idea e che con questa convinzione comincia quel che merita d'esser chiamata la vera politica.

Abbozzo di un esordio

Ringrazio vivamente il mio amico David Faroult innanzitutto per aver ritrovato questo testo, pubblicato verso la fine del 1968 sulla rivista «Textures» e del quale mi restavo solo un ricordo abbastanza vago, e poi per aver accettato che lo pubblicassi in questa sede, sebbene gli avessi dato l'esclusiva per pubblicarlo su una rivista.

Rileggendo questo testo scritto veramente "a caldo", subito dopo quella che le Guardie rosse cinesi avevano chiamato la "tempesta rivoluzionaria" di Maggio '68, tre sono le cose che mi colpiscono.

In primo luogo il fatto che l'analisi, anche se condotta attraverso categorie un po' invecchiate (suddivisioni in classi abbastanza convenzionali, il significato alquanto incerto del termine "ideologia", un'evocazione datata della "scienza" marxista-leninista...), è ancora oggi leggibile ed efficace. Essa mostra infatti sia la consistenza del movimento che le forme della sua impasse, le ragioni capitali per essere al suo fianco e quelle, essenziali per il futuro, che ne illustrano i molti punti deboli. Va poi notata l'ampiezza della regressione soggettiva che è stata organizzata tra la fine dell'episodio'inaugurato da Maggio '68 (verso la fine degli anni Settanta) e oggi. Nel testo ci si domanda ironicamente chi oserebbe ancora affermare (nell'estate 1968) che l'Occidente sia il baluardo delle libertà. Ahimè! Oggi, in questo autunno 2008, molta gente, molti intellettuali, sottoscriverebbero senza esitare quella stupida affermazione. La terza cosa da notare è che si sottovaluta qualcosa che si rivelerà invece essere la chiave di tutto: l'obsolescenza del leninismo ortodosso incentrato sulla questione del partito e come tale fattore d'asservimento della politica allo Stato. E indubbio che la questione dell'organizzazione, unica garante dell'unità politica e pratica di gruppi sociali disparati, sia assolutamente centrale

nella lezione del Maggio '68. Il puro "movimento" non risolve nessuna delle questioni che tuttavia contribuisce storicamente a porre. Ma in questo mio vecchio testo il sintagma "partito marxista-leninista" funziona come una sorta di formula magica. Del resto, di lì a poco avrei scritto con alcuni amici una brochure intitolata: Per un partito marxista-leninista di tipo nuovo". La formulazione "di tipo nuovo" tradisce evidentemente qualche inquietudine. In realtà è alla forma partito che occorre rinunciare: la sequenza staliniana ha mostrato la sua inadeguatezza rispetto ai problemi nati dal suo uso vittorioso in Russia nel 1917 e in Cina nel 1949. D'altronde la Rivoluzione culturale, che il testo menziona in maniera non essenziale perché è incentrato sui problemi del movimento studentesco, indicava il limite estremo. Rivolta degli operai e della gioventù intellettuale contro il partito, essa ha finito per fallire proprio sul partito. Eppure Mao aveva detto: "Ci si chiede dove sia nel nostro paese la borghesia. Ebbene, essa si trova all'interno del partito comunista". Ed effettivamente la borghesia vi aveva trovato un rifugio accettabile e gli strumenti per forgiare la sua nuova potenza, come dimostra la Cina odierna, consegnatasi a un'accumulazione capitalistica di tipo diciannovesimo secolo. Occorre rileggere il grande movimento di Maggio '68 alla luce di questa constatazione: il "partito di classe" è una formula tanto gloriosa quanto saturata. La questione delle nuove forme della disciplina politica emancipatrice è la questione centrale del comunismo a venire.

*"I veri eroi sono le masse,
mentre noi siamo spesso
di un'ingenuità ridicola"*
Mao Zedong

Ben prima che il movimento abbia inizio, c'è la contraddizione secolare che è propria dell'università capitalistica. La Francia del 1848, la Russia tra il 1905 e il 1917, la Cina del 1919, l'America latina, il Giappone, hanno conosciuto ben prima di noi le masse studentesche insorte eroicamente contro la dittatura borghese. Altrove, come in Messico, i Padri hanno saputo garantire i propri interessi contro la violenta esigenza dei Figli, il che prova la fragilità dell'ostacolo: provocazioni, fucili e sangue.

Da un lato l'incorporazione crescente della scienza nelle forze produttive richiede una crescita globale della coscienza teorica delle masse; analogamente il godimento dei beni distribuiti (organizzazione del tempo libero, beni "culturali", oggetti complessi) presuppone una sorta di comprensione delle coercizioni, l'ascolto e la lettura della pubblicità, la sensibilità a sollecitazioni fini, ecc.; la protezione politico-sociale della borghesia, infine, si fonda in parte sull'ideologia di uno scarto tra le classi medie (impiegati, dirigenti, dipendenti, funzionari) e il proletariato: ogni sorta d'unità pratica tra questi due gruppi sarebbe mortale per il potere di classe del patronato. Ora, la coscienza di questo scarto è veicolata dalla "cultura" e

sostenuta da quella che è la pietra angolare dell'edificio universitario: la contrapposizione tra il lavoro intellettuale e il lavoro manuale. Una vasta scolarizzazione *differenziata* delle "classi medie" è quindi indispensabile: avranno una verniciatura d'insegnamento superiore o universitario, marchio indelebile della loro distanza e della paura d'essere proletarizzati.

D'altro lato si tratta di assicurare con ogni mezzo il dominio dell' *ideologia* borghese o, per lo meno, del suo luogotenente presso le masse popolari: l'ideologia piccolo-borghese e socialdemocratica. Questo dominio è fatto in gran parte di ignoranza organizzata. A lungo veicolato dalle istituzioni religiose, esso garantiva, perpetuando l'oscurantismo delle masse contadine, quella che è stata la chiave di volta della strategia borghese in Francia a partire dal 1794: l'alleanza con i produttori rurali. Agli apparati scolastici laici è parzialmente affidata la ripresa urbana di questo compito, in direzione delle classi medie. Il sistema scolastico è dunque l'istituzione che ha da sempre il compito di risolvere la contraddizione seguente: *come far crescere il livello di coscienza teorica di gruppi sempre più vasti senza rimettere in discussione la supremazia, fondata sull'ignoranza e la repressione intellettuale, dell'ideologia borghese?*

Si è trovata la risposta seguendo due direzioni.

1. Laddove era possibile, gli eletti sono stati selezionati attraverso una forma d'insegnamento che lasciava libero gioco ai determinismi famigliari, cioè all'appartenenza di classe; al tempo stesso si è fatto in modo che i criteri d'elezione (regole dell'eloquenza, uso dei luoghi comuni, struttura pseudoscientifica del "problema", rapidità d'esecuzione - esame

preciso) fossero strettamente legati ai cerimoniali specifici dell'ideologia borghese, e in particolare all'educazione individuale.

2. Si è voluto separare la pratica teorica "pura" (le scienze) dall'insegnamento ideologico (le lettere), come se si trattasse di essenze differenti, ingiungendo a ciascuno di scegliere tra queste due cose in base a presunte "doti" che il sistema s'impegnava a riconoscere. A lungo termine, questa "scelta" implica in effetti l'asservimento della scienza al vago umanesimo in cui langue il pensiero "liberale". In generale nessuno è più cieco alle capacità critiche della scienza dello scienziato medesimo. Nessuno è meglio predisposto dagli apparati scolastici alla schiavitù politica dell'"esperto" o di colui che ha una specializzazione definita.

Questo sistema culmina in Francia nell'aristocraticismo delle grandi scuole scientifiche, mangiatoia inesauribile dell'alta borghesia, in cui la scienza, nella forma imbastardita e stereotipata della "sgobbata" tipica delle *classes préparatoires*, è associata a un'organizzazione meticolosa della stupidità ideologica.

Tuttavia da un po' di tempo queste misure di protezione sembrano minacciate da ogni parte. La ragione principale è ovviamente che il sistema non ha potuto impedire la costituzione di licei e università di massa: lo esige lo sviluppo delle forze produttive. Una larga fetta della piccola borghesia progressista (cioè di quella tentata di allearsi con il proletariato perché esclusa dal potere) ha avuto allora accesso all'insegnamento superiore, esercitando una pressione sempre maggiore sul suo accademismo servile. Il carattere decadente dell'ideologia borghese nella fase della decomposizione lenta ma ine-

sorabile dell'imperialismo, la vacuità dei suoi slogan (chi crede ancora, come solo quindici anni fa ripetevano larghe masse fuorviate, che l'Occidente sia il baluardo della libertà?), il terrorismo piatto della nullità sono stati smascherati dagli intellettuali rivoluzionari; la lotta vittoriosa del popolo vietnamita ha reso trasparente la massima enunciata da Mao Zedong vent'anni fa: l'imperialismo, anche armato della bomba atomica, è una tigre di carta.

Indubbiamente la direzione della principale organizzazione di classe del proletariato, il P"C"F era caduta nel revisionismo e nel cretinismo parlamentare: non era dunque in grado di "prendere in mano" la lotta ideologica all'interno dell'università. Ma, a distanza, la Grande Rivoluzione culturale Proletaria mostrava l'eccezionale forza rivoluzionaria della critica ideologica radicale, richiamava al semplice rigore del marxismo della lotta di classe, attribuiva un ruolo considerevole alla rivolta studentesca, smascherava la crescente sottomissione della clicca revisionista sovietica al conformismo tecnico-umanista e all'ideologia piccolo-borghese della "via pacifica", rilanciava l'esigenza di smantellare la contrapposizione lavoro intellettuale/lavoro manuale e città/campagna, dava massimo credito alla capacità creativa delle masse.

Infine lo sviluppo fulminante delle "scienze umane" portava il disordine al culmine. Com'è noto, queste discipline sono soltanto gli strumenti tecnico-polizieschi d'adattamento all'oppressione della società di classe. Esse agghindano con il prestigio della scienza una serie di misure atte a compensare la crescita delle disuguaglianze di potere (sociologia degli "strati sociali"), la disumanità dei rapporti di lavoro (la cosiddetta sociologia industriale), le esigenze autoritarie della divisione

tecnica del lavoro (psicologia dell'apprendimento)... Ma venivano anche a contraddire la sacrosanta differenza tra lettere (umanesimo) e scienze (tecnica), la liturgia pomposa destinata a "salvare l'uomo" dal minaccioso "dominio della tecnica" (cioè a preservare *congiuntamente* lo sviluppo delle forze produttive, la concentrazione capitalistica e l'ideologia universalizzante dell'individuo "libero" e del suffragio universale). Le scienze umane rivelavano in negativo l'esistenza, e l'efficacia, di discipline teoriche autentiche, di cui pretendevano occupare lo spazio e reprimere la potenza critica: il marxismo e il freudismo. Dal momento che la rinascita di queste ultime scienze avveniva fuori del quadro dell'università (notoriamente nessun esame le ha mai contemplate), si faceva strada l'idea di un'università "parallela" o "critica", a dire il vero politicamente assurda ma psicologicamente efficace. In questo senso, non si può ignorare in Francia l'importanza dei seminari d'Althusser e di Lacan: non tanto per il loro contenuto o il presunto strutturalismo che si diceva vi regnasse, quanto per la dimostrazione pratica che mettevano in atto del vuoto sonnolento e della pietosa obbedienza in cui era sprofondata l'istituzione universitaria propriamente detta. Un nuovo apprendistato della *violenza dogmatica*, anche se rivestita più o meno appropriatamente dei panni della Scienza, serviva da preparazione mentale alla rude esigenza delle masse. Del resto, senza terrorismo teorico niente rivoluzione: più di dieci anni di "dialogo" avevano, infatti, ben prima degli strutturalisti, sepolto questa idea fondamentale.

Questo insieme congiunturale chiarisce la portata di tutte le rivolte studentesche nei paesi sotto l'egemonia capitalista. Permette d'individuare dov'è che la sovradeterminazione rende

quella rivolta davvero pericolosa per l'ordine sociale, perché oltrepassa una certa soglia di violenza: laddove una serie di misure di segregazione geografica (campus) tentano d'isolare e ridurre l'effetto sociale della contraddizione, a prezzo di un'esacerbazione del suo effetto interno; laddove le "scienze umane" si sono sviluppate, proprio mentre gli insegnanti progressisti ne diffondono, volontariamente o meno, la critica; laddove l'università riunisce masse ingenti; laddove il tema dell'unità studenti/operai ha un significato pratico riconoscibile; laddove l'amministrazione universitaria è debole, vuoi a causa di una demagogia senza concetto, vuoi a causa di un autoritarismo privo di mezzi; laddove i gruppi hanno potuto affermarsi e diffondere attivamente fermenti ideologici rivoluzionari, sostenuti da una serie di iniziative pratiche coinvolgenti e immediatamente efficaci.

Tutto questo spiega Nanterre.

*

Alla contraddizione inizialmente sviluppatasi in ambito piccolo-borghese si aggiungono gli aspetti "patologici" del gollismo. Questo regime, legato alla tradizione nazionale del bonapartismo, tende a realizzare un'alleanza *diretta* tra l'alta borghesia (che esercita il potere senza intermediari: Pompidou e la sua clicca) e le classi o gli strati sociali tradizionalmente disorganizzati: i contadini, i parassiti della distribuzione, la frazione delle masse operaie scoraggiata dalla capitolazione comunista ma che, senza supporto ideologico, cade nello spontaneismo economicistico e nel culto dell'autorità dello Stato. La rivendicazione "democratica", l'ostilità nei

confronti del "potere personale", leitmotiv associati dei socialdemocratici e dei revisionisti, tramano le lagnanze della piccola borghesia esclusa dal potere: pur rimpiangendo la beata epoca prebonapartista in cui poteva comprare dall'alta borghesia le mostrine ministeriali al caro prezzo dell'anticomunismo e della repressione, la piccola borghesia viene progressivamente spinta, contro la propria aspirazione fondamentale, verso una politica d'alleanza con il proletariato. Questa alleanza la concepisce però unicamente nell'ordine, cioè nella forma di trattazioni burocratiche ed elettorali. Alla fine, però, si rassegna. Nel 1967 una larga fetta dell'elettorato centrista dà il suo voto ai comunisti al secondo turno: emblema di una situazione nella quale si va costruendo, da tre anni ormai, la lenta e confusa operazione Mitterand.

Questo contesto rende più chiara l'importanza della posta in palio. La pubblica istruzione è un bastione storico della piccola borghesia, strumento delle sue speranze d'ascesa sociale: accesso alla borghesia affaristica attraverso l'ascesi matematica delle *grandes écoles*; accesso al prestigio politico attraverso gli studi superiori di diritto e di lettere. La "priorità dell'istruzione pubblica", il feticismo della scuola, una concezione pedagogica e riformatrice del "progresso sociale", costituiscono il collante della dottrina piccolo-borghese.

Dal 1958 la scuola è il maggior baluardo della resistenza al bonapartismo.

La volontà gollista di ridurre questa resistenza asservendo l'università alle esigenze del grande capitale e smantellando i supporti istituzionali (scolastici) di trasmissione dell'ideologia democratica segna l'inizio della crisi: pauperizzazione e femminizzazione dei gradi più bassi dell'insegnamento

pubblico; parcellizzazione tecnocratica dell'insegnamento secondario, che d'altronde è sottoposto a una forte massificazione; selezione draconiana e orientamento rigido nell'insegnamento superiore. Il piano Fouchet, strumento fin troppo evidente di una tale politica, deve confrontarsi fin dal 1966 con un'energica resistenza o con il decadimento in un disordine consentito.

"La crisi è matura": l'anno 1967-1968 è caotico, pieno d'incidenti. I piccoli gruppi rivoluzionari in allerta si rinforzano nell'elemento della contraddizione, contribuendo a evitare la fascistizzazione del *milieu* studentesco, altro esito possibile dei rancori piccolo-borghesi. Inculcano nelle masse, attraverso giuste lotte anti-imperialiste, qualche nozione isolata di marxismo-leninismo.

Ed ecco, infine, che una concatenazione di gaffe (cosa che è più dell'ordine della cronaca che non della storia) fa sì che non sia più solo l'intellighenzia, tradizionalmente vicina agli studenti, ma un largo strato della borghesia stessa a stringersi intorno ai propri figli sulla questione controversa della repressione poliziesca. Consciamente o meno - superba capacità creativa delle masse - gli studenti hanno utilizzato tutte le risorse della contraddizione, e in particolare quella che vieta al potere d'andare troppo oltre nella rottura con la piccola borghesia, ordinando, per esempio, di sparare sulla folla. Si creerebbe, infatti, un *casus belli* di classe, e una situazione politica estremamente rischiosa. In questo contesto gli studenti si sono battuti con coraggio, obbligando la polizia, con una successione di invenzioni pratiche (gruppi mobili abbastanza ben equipaggiati, barricate, provocazioni calcolate), ad andare "troppo oltre" nel "non troppo oltre" generale imposto dalla

congiuntura politica. Una volta che l'opinione borghese, la sua stampa e la sua radio, si coalizzano contro questo "troppo oltre", il governo è costretto a cedere.

Ricordiamo che solo qualche mese prima il governo non aveva avuto niente da temere, quando i giovani operai di Caen e di Redon avevano combattuto gli sbirri con maggiore violenza e ostinazione di quanto non abbiano mai fatto i gruppi del Quartiere latino. Non è vero quindi che sia stata unicamente la combattività degli studenti a provocare la crisi: la violenza, infatti, paga, ma solo nel posto preciso che le assegna la congiuntura, nel punto preciso in cui s'inverte un equilibrio di forze. La crisi deriva dal fatto che un distacco avanzato della piccola borghesia (gli studenti) cristallizza intorno alla propria contro-violenza il rancore accumulato, dividendo la base di classe del potere statale e rischiando in ogni momento di provocare *l'intervento di sostegno* del proletariato, pronto ad approfittare dello sconcerto del suo avversario storico. Viceversa nel conflitto contro gli operai di Caen, di Redon o di Mans, il gollismo beneficiava - va detto - dell'appoggio o dell'indifferenza delle masse piccolo-borghesi, studenti inclusi. In maggio invece la configurazione triangolare, chiave della lotta di classe, può cambiare di segno, ed è questa, nel suo concetto, la virtualità rivoluzionaria.

Questa virtualità concerne, e *concernerà fino alla fine*, un movimento di classe a *guida piccolo-borghese*. Il rovesciamento rivoluzionario (non legale) della *forma* bonapartista del potere di Stato è stata in maggio una possibilità oggettiva. Ma l'inesistenza di un vero partito marxista-leninista ha *sempre* impedito che il proletariato potesse aspirare alla direzione ideologica e politica della lotta. Proprio per questa ragione, il

rovesciamento rivoluzionario del potere borghese *in quanto tale* non è mai stato possibile, e nemmeno suggerito dalla congiuntura, se non nei sogni iper-gauchisti - mille volte descritti da Lenin - dei piccoli borghesi esaltati e ciarlieri. La parola d'ordine giusta, allora come oggi, era: "Viva la rivoluzione democratico-popolare". Solo nello sviluppo ulteriore della lotta, e attraverso la dimostrazione pratica della propria forza, della propria capacità di *realizzare* la parola d'ordine, il proletariato poteva aspirare ad assumere la guida del movimento. Ipotesi, castelli in aria.

Dinanzi al rischio reale, al rischio che può condurre alla caduta di una *fazione* borghese, la prima reazione degli apparati di Stato è stata quella di indietreggiare. Sono le condizioni particolari a rendere spettacolare questa mossa. C'è stata, infatti, *chiarezza sulla posta in gioco*, e questo è un punto essenziale in un prova di forza: le "tre condizioni" dall'UNEF³, eccellente decisione tattica difesa senza esitazioni, condurranno Pompidou a capitolare. Questa pubblica dimostrazione dell'efficacia dei metodi attivisti ridarà improvvisamente vigore offensivo a una serie di tesi, da anni vanamente sostenute in ambiente operaio da piccole minoranze: i gruppi trotskisti di Voie ouvrière, i militanti maoisti dell'UJCML (Union des jeunesses communistes marxistes-léninistes) legati alla produzione, gli anarco-sindacalisti di FO⁴. Minoranze che giocheranno d'altronde un ruolo decisivo nello scoppio degli scioperi, a Sud-Aviation alla Renault.

3 Union nationale des étudiants de France (N.d.T.).

4 Force ouvrière (N.d.T.).

La "vittoria" e la successiva occupazione mette tuttavia gli studenti di fronte a una serie di problemi insolubili: quelli dell'organizzazione del movimento, della sua ossatura ideologica e delle sue mire strategiche. Malamente unificatasi intorno al tema negativo e umanistico della barbarie poliziesca - simboleggiato dallo slogan "CRS-SS", privo d'ogni contenuto politico reale e che si cercherà di riproporre ogni qualvolta il movimento tenderà a frazionarsi (lo stesso accadrà col tentativo di rilanciarlo intorno al libro nero dell'U- NEF) - la piccola borghesia ritrova in fretta la propria ostilità al rigore proletario del socialismo scientifico, la propria diffidenza congenita nei confronti delle organizzazioni di classe e dell'organizzazione *tout court*, il proprio individualismo emotivo che oscilla tra l'entusiasmo iper-rivoluzionario e il più nero sconforto, passando per il sentimento, malinconico e risentito, del tradimento.

La gesticolazione disfattista dei pezzi grossi della CGT alimenterà dialetticamente queste inevitabili carenze, in maniera tanto più grave in quanto vi conferisce un'apparenza di giustificazione. Da questo momento in poi si assiste all'incredibile resurrezione di quelle varianti del socialismo utopistico che, a partire dal diciannovesimo secolo compongono l'humus inalterabile della tradizione operaia e democratica francese, come una sorta di ostacolo permanente all'efficacia finalmente liberata del marxismo-leninismo. Tra il riformismo giuridico, che costruisce inverosimili "autonomie" fuori da ogni comprensione dei rapporti di forza, e il putschismo alla Blanqui, dove, sotto l'apparenza della guerriglia urbana, ci s'immagina d'abbattere l'enorme apparato dello Stato attraverso l'azione insignificante di alcuni gruppi armati di caschi e

bastoni (gruppi il cui coraggio è del resto indubbio, e particolarmente nuovo), il punto d'equilibrio si stabilisce naturalmente intorno ad altri due nomi, il primo tanto più sottaciuto quanto più massicciamente e spontaneamente presente dal punto di vista ideologico: Proudhon; il secondo sostenuto dall'attività del gruppo rivoluzionario "marxista" più coerente, la gioventù comunista rivoluzionaria: Trotsky. Dal primo derivano l'autogestione e la decentralizzazione; dal secondo l'onnipotenza dello sciopero generale e la condanna senza appello d'ogni "burocrazia". L'idea dei "poteri molteplici" mina il tema fondamentale della dittatura del proletariato; la giusta denuncia degli errori di Stalin funge in effetti da imballaggio all'indisciplina individualista, all'eclettismo dottrinale e alla confusione permanente tra la Rivoluzione e la Festa.

Attraverso un rovesciamento senza paradosso, l'idea d'organizzazione, quando finalmente viene fuori, appare angusta, aristocratica, "avanguardista", militare. Ignora le esigenze dell'organizzazione e del bagaglio ideologico delle masse stesse. L'incertezza caratteristica della piccola borghesia si ritrova quindi nelle dispute tra l'infrabolscevismo della spontaneità delle masse e l'iperbolscevismo delle avanguardie intellettuali. In verità solo la preponderanza assoluta del pensiero di Mao Zedong riguardo all'urgenza della *linea di massa* avrebbe potuto interrompere questo andirivieni.

Ma ne eravamo ben lontani.

L'irruzione improvvisa della classe operaia avverrà quindi nel baccano illusorio degli entusiasmi piccolo-borghesi. Nessuno riuscirà a dar forma e voce a questa straordinaria vibrazione muta. Non si troveranno mai riunite le condizioni dell'unità pratica.

Bisognerebbe aggiungere che la tempesta rivoluzionaria è stata piuttosto un ciclone, un vortice violento intorno a quel punto vuoto, a quell'assenza centrale, in cui mancava l'organizzazione comunista, ma a distanza dal quale, senza poterne colmare l'assenza, si trovava l'enorme e asmatica macchina dei Waldeck Rochet e dei Seguy; punto a partire dal quale i militanti, forti del pensiero di Mao Zedong, avrebbero dovuto dar forma e dirigere la lotta, ma dove invece continuavano a "dimenarsi", secondo l'ottima definizione del «Pékin Information», i "clown revisionisti".

Clown tristi, clown bianchi. Quanto meno la marea di bandiere rosse, facendo risaltare per contrasto il loro lugubre candore, li ha rigettati, agli occhi stessi delle grandi masse, loro e le loro maschere di cartone, tra i rifiuti a cielo aperto della Storia.

Di quale reale questa crisi è lo spettacolo?

La crisi planetaria della finanza, così come ci viene presentata, assomiglia a uno di quei brutti colossali prodotti da quell'industria di successi prefabbricati che oggi si chiama "cinema". Non manca niente: lo spettacolo progressivo del disastro, la suspense prevedibilissima, l'esotismo dell'identico - la Borsa di Jakarta messa sullo stesso piano spettacolare di quella di New York, la diagonale da Mosca a San Paolo, le banche che ardono ovunque dello stesso fuoco -, gli effetti a catena che terrorizzano: Ahi, ahi, ecco che i "piani" meglio elaborati si rivelano incapaci d'impedire il venerdì nero, d'impedire che tutto crolli o stia per crollare... Ma la speranza resta: in primo piano sulla scena, sconvolti ma concentrati, come in un film catastrofe, il manipolo dei potenti, i pompieri del fuoco monetario, i Sarkozy, Paulson, Merkel, Brown e Trichet vari stipano migliaia di miliardi nel Buco centrale. Più tardi ci si domanderà (in un feuilleton futuro) da dove li abbiano tirati fuori, visto che, alla minima richiesta dei poveri, rispondevano da anni, rigirandosi le tasche, di non avere un soldo. Per il momento ha poca importanza: "Salvare le banche!". Questo nobile grido umanista e democratico esce fuori da tutte le gole politiche e mediatiche. Salvarle a ogni costo! E non è un modo di dire, dato appunto il costo.

Devo confessarlo: io stesso, viste le cifre che girano e delle quali, come quasi tutti, non riesco a figurarmi che cosa possano significare (quanti sono esattamente millequattrocento miliardi di euro?), ho fiducia. Mi affido totalmente ai pompieri. Tutti uniti, lo so, lo sento, ce la faranno. Le banche saranno persino più grandi di prima, qualche banca piccola o media che non sia riuscita a sopravvivere se non grazie alla benevolenza dello Stato, sarà venduta a una più banca grande per un tozzo di pane. Crollo del capitalismo? State scherzando? E chi mai lo auspica? Chi è che sa che cosa voglia o vorrebbe dire? Salviamo le banche, vi dico, e il resto seguirà. Per gli attori diretti del film, cioè i ricchi, i loro servitori, i loro parassiti, coloro che li invidiano o li incensano, un happy end, forse un po' malinconico, è assicurato, visto lo stato attuale del mondo e delle politiche che vi si praticano.

Rivolgiamoci piuttosto agli spettatori di questo show: la folla disorientata, vagamente inquieta, che ci capisce poco ed è completamente sconnessa da ogni implicazione attiva nella circostanza, ode in lontananza il richiamo delle banche in agonia, immagina i week-end veramente spossanti del glorioso manipolo dei capi di governo, vede sfilare cifre astronomiche e oscure, e le paragona meccanicamente alle proprie risorse, oppure anche, come nel caso di una parte molto considerevole dell'umanità, alla pura e semplice non-risorsa che costituisce lo sfondo amaro e coraggioso della sua vita. Vi dico che questo è il reale e che vi avremo accesso solo a condizione di distogliere lo sguardo dallo schermo dello spettacolo per guardare la massa invisibile di tutti coloro per i quali, un momento prima di ritrovarsi in condizioni ancora peggiori di quelle in cui già vivono, il film catastrophe, compreso il finale rosa (Sarkò che

abbraccia Merkel mentre tutti piangono di gioia) non è mai stato altro che un teatro d'ombre.

In queste ultime settimane si è molto parlato di "economia reale" (la produzione e la circolazione di beni) e di economia - come dire, irreal? - da cui veniva ogni male, visto che i suoi attori erano diventati "irresponsabili", "irrazionali", "predatori" che sguazzano nella rapacità, poi il panico, la massa ormai informe delle azioni, delle transazioni e della moneta. Questa distinzione è assurda e generalmente veniva smentita poche righe dopo, quando, con una metafora di senso contrario, la circolazione e la speculazione finanziarie venivano paragonate alla "circolazione sanguigna" dell'economia. Possono il cuore e il sangue essere separati dalla realtà vivente di un corpo? Può un infarto finanziario esser indifferente alla salute dell'economia nel suo insieme? Beninteso, il capitalismo finanziario è - da sempre, cioè nella fattispecie da cinque secoli - una parte costitutiva, centrale, del capitalismo in generale. Quanto ai detentori e agli animatori di siffatto sistema, essi sono "responsabili" solo dei profitti, la loro "razionalità" si misura coi guadagni, e predatori non solo lo sono, ma hanno il dovere di esserlo.

Nei magazzini della produzione capitalistica, dunque, non c'è niente di più "reale" che nei suoi compartimenti di mercato e speculazione che d'altronde corrompono il resto: nella stragrande maggioranza dei casi gli oggetti prodotti da questo tipo di macchinario, subordinati solo al profitto e alle speculazioni derivate che di quel profitto sono la parte più rapida e cospicua, sono brutti, ingombranti, scomodi, inutili, e bisogna già spendere diversi miliardi per convincere la gente del contrario. Il che presuppone la trasformazione delle per-

sone in bambini capricciosi, in eterni adolescenti, la cui esistenza consiste nel cambiare giocattoli.

Il ritorno al reale non è certo il movimento che riconduce dalla cattiva speculazione "irrazionale" alla sana produzione. È quello del ritorno alla vita, immediata e riflessa, di tutti coloro che abitano questo mondo. Solo a partire da qui si può osservare, senza cedere, il capitalismo, ivi compreso il film catastrofe che ci propina di questi tempi. Il reale non è quel film, ma la sala.

Che cosa si vede allora, se si distoglie o se si volge indietro lo sguardo? Che cosa si vede quando riusciamo a prendere le distanze dalla leggera angoscia del vuoto da cui i nostri padroni si aspettano che essa c'induca a supplicarli di salvare le banche? Si vedono, nel senso proprio del termine, cose semplici e note da tempo: il capitalismo è solo banditismo, irrazionale nella sua essenza e devastatore nel suo divenire. Ha sempre fatto pagare qualche breve decennio di prosperità selvaggiamente inegualitaria con crisi in cui sparivano quantità astronomiche di valore, con spedizioni punitive sanguinarie in tutte le zone che reputava strategiche o minacciose e con guerre mondiali in cui si rifaceva la salute. Questa à la forza didattica di uno sguardo rovesciato sul film crisi. Cosa? Si osa ancora, dinanzi alla vita della gente che sta a guardare, vantare un sistema che consegna l'organizzazione della vita collettiva alle pulsioni più basse, alla cupidigia, alla rivalità e all'egoismo automatico? Si vuole che facciamo l'elogio di una "democrazia" i cui dirigenti sono così impunemente i servitori dell'appropriazione finanziaria privata che stupirebbero persino Marx, lui che già centosessanta anni fa definiva i governi i "procuratori del Capitale"? Si pretende che il cittadino comune "capisca" che è

totalmente impossibile colmare il buco della Sanità, ma che è necessario colmare, senza stare a contare i miliardi, quello delle banche? Dobbiamo davvero accettare il fatto che più nessuno possa immaginare di nazionalizzare una fabbrica messa in difficoltà dalla concorrenza, e in cui lavorano migliaia d'operai, ma che sia evidente farlo nel caso di una banca messa sul lastrico dalla speculazione?

Il reale, in quest'affare, si dà chiaramente a monte della crisi. Da dove viene, infatti, tutta questa fantasmagoria finanziaria? Semplicemente dal fatto che sono state vendute a forza case nuove fiammanti a gente che non aveva affatto i mezzi per acquistarle, facendo balenare finanziamenti miracolosi. Si sono poi rivenduti i mutui di questa gente mescolandoli, come si fa con le droghe, con titoli finanziari la cui composizione era resa tanto sapiente quanto oscura dal lavoro di battaglioni di matematici. Poi si è messo tutto questo in circolazione, di acquisto in acquisto, facendone aumentare il valore nelle banche più remote. La garanzia materiale di tutta questa circolazione restavano le case, è vero. Ma è bastato che il mercato immobiliare cambiasse orientamento perché, perdendo di valore la garanzia e quindi aumentando le richieste dei creditori, i compratori riuscissero sempre meno a pagare i propri debiti. E quando alla fine si sono trovati nell'impossibilità di pagare, la droga finita nei titoli finanziari li ha avvelenati: i titoli non valevano più nulla. Partita patta in apparenza: lo speculatore perde la scommessa, e i compratori la casa, da cui vengono cacciati gentilmente. Tuttavia il reale della partita si trova, come sempre, sul versante collettivo, nella vita di tutti i giorni: tutto dipende, *in fine*, dal fatto che esistono decine di milioni di persone il cui salario, o la cui assenza di salario, fa sì

che non possano più trovare un alloggio. L'essenza reale della crisi finanziaria è una crisi degli alloggi. E quelli che non riescono a trovare un alloggio non sono certo i banchieri. Bisogna sempre tornare al piano ordinario delle esistenze.

La sola cosa auspicabile in tutta questa storia è che quel reale si possa ritrovare, in qualche misura, anche a valle della crisi. Vale a dire nell'insegnamento che possono trarre da questo buio episodio i popoli, e non solo i banchieri, i governi che li servono e i giornali che servono i governi.

Vedo due diversi livelli che si articolano tra loro per questo ritorno del reale. Il primo è chiaramente politico. Poiché, come mostra il film, la politica "democratica" è solo servizio zelante delle banche, poiché il suo vero nome è capital-parlamentarismo, occorre, come già si è cominciato a fare attraverso molteplici esperienze da vent'anni a questa parte, organizzare una politica di natura totalmente differente. Essa è, e probabilmente sarà per lungo tempo, molto distante dallo Stato, ma non ha importanza. Essa comincia aderendo al reale, attraverso l'alleanza concreta tra le persone più immediatamente disponibili a inventarla: i proletari neoarrivati, d'Africa o d'altrove, gli intellettuali eredi delle battaglie politiche degli ultimi decenni. Essa si allargherà in funzione di ciò che si rivelerà capace di fare, punto per punto. Senza intrattenere nessun tipo di rapporto organico con i partiti esistenti e con il sistema elettorale e istituzionale che li fa vivere. Essa inventerà la nuova disciplina di coloro che non hanno nulla, la loro capacità politica, una nuova idea di che cosa sarà la loro vittoria.

Il secondo livello è ideologico. Bisogna capovolgere il vecchio verdetto secondo il quale ci troveremmo nell'epoca della

"fine delle ideologie". Vediamo chiaramente che questa presunta fine in realtà non è altro che la parola d'ordine "Salviamo le banche". Nulla è più importante del ritrovare la passione per le idee e contrapporre al mondo così com'è un'ipotesi generale, la certezza anticipata di un ben diverso corso delle cose. Al nefasto spettacolo del capitalismo contrapponiamo il reale dei popoli, della vita delle persone nel movimento proprio delle idee. Il tema dell'emancipazione dell'umanità non ha perso nulla della sua potenza. Certo, il termine "comunismo", che per lungo tempo è stato il nome di questa potenza, è stato svilito e prostituito. Ma oggi la sua scomparsa serve solo ai fautori dell'ordine, gli attori febbrili del film catastrofe. Lo resusciteremo, nella sua nuova chiarezza. Che è poi anche la sua vecchia virtù, quando Marx diceva del comunismo ch'esso avrebbe rotto *"con le idee tradizionali nel modo più radicale"* facendo sorgere *"un'associazione in cui il libero sviluppo di ciascuno è la condizione per il libero sviluppo di tutti"*.

Rottura totale con il capital-parlamentarismo, politica inventata aderendo al reale popolare, sovranità dell'idea: è tutto qui quel che ci distoglie dal film della crisi e ci restituisce al nostro proprio insorgere.

Traduzione di Livio Boni

II

L'ULTIMA RIVOLUZIONE

Perché?

Perché parlare della "Rivoluzione culturale" - nome ufficiale di un lungo periodo di gravi disordini nella Cina comunista, tra il 1965 e il 1976? Per almeno tre ragioni¹.

1) La Rivoluzione culturale è stata un riferimento costante e vivo per l'azione militante nel mondo intero, e in modo particolare in Francia, almeno tra il 1967 e il 1976. Essa fa parte della nostra storia politica, ha fondato l'esistenza stessa della corrente maoista, unica vera creazione politica degli anni Sessanta e Settanta. Posso dire "noi", poiché c'ero e, in un certo senso, per citare Rimbaud,; *j' suis, j'y suis toujours*. Le più svariate traiettorie soggettive e pratiche hanno trovato, nell'infaticabile creatività dei rivoluzionari cinesi, la propria *denominazione*. Cambiare la nostra soggettività, vivere altrimenti, pensare altrimenti, i cinesi - e poi noi - hanno chiamato tutto ciò la "rivoluzionarizzazione". Dicevano: *"Cambiare l'uomo in ciò che ha di più profondo"*. Insegnavano che nella pratica politica, bisogna essere, allo stesso tempo, poiché l'antica visione del mondo è sempre presente anche in noi, *"l'arciere e il bersaglio"*. Alla fine degli anni Sessanta, andavamo ovunque, nelle fabbriche, nelle periferie, nelle campagne. Decine di migliaia di studenti diventavano proletari o vivevano nei *foyers* operai.

¹ Questo testo è nato nell'ambito delle Conférences du Rouge-gor create nel 2001 da Natacha Michel e da me.

Anche per questi gesti, c'erano a disposizione le parole della Rivoluzione culturale: i *"grandi scambi di esperienze"*, *"servire il popolo"* e, sempre essenziale: il *"legame con le masse"*.

Lottavamo contro la terribile inerzia del PCF, contro il suo violento conservatorismo. Anche in Cina si attaccava la burocratizzazione del partito, questo si chiamava *"lottare contro il revisionismo"*. Anche le scissioni, gli scontri tra rivoluzionari di orientamento diverso, venivano chiamate *"alla cinese"*: *"snidare la banda nera"*, farla finita con quelli che sono *"di sinistra in apparenza ma di destra in realtà"*. Quando venivamo a trovarci in una situazione politica popolare, sciopero in fabbrica o scontro con i gestori fascisti- *deifoyers*, sapevamo che bisognava *"eccellere nello scoprire la sinistra proletaria, unire il centro, isolare e schiacciare la destra"*. Il Libretto Rosso di Mao è stato la nostra guida, non certo, come dicono gli stupidi, per dei fini di catechizzazione dogmatica, ma, al contrario, per illuminarci e inventare delle vie nuove nelle situazioni più diverse mai conosciute in precedenza. Su tutto questo - poiché non siamo di quelli che nascondono la loro rinuncia e il loro schierarsi dalla parte della reazione dietro riferimenti alla psicologia delle illusioni o alla morale dei travimenti - non possiamo che citare le nostre fonti e rendere omaggio ai rivoluzionari cinesi.

2) La Rivoluzione culturale è l'esempio tipo (ancora una nozione maoista, l'esempio tipo: un'invenzione rivoluzionaria che bisogna generalizzare) di un'esperienza politica che satura la forma del partito-Stato. Utilizzo qui la categoria di "saturazione" nel senso datole da Sylvain Lazarus²: tenterò di dimostrare che la Rivoluzione culturale è l'ultima sequenza politica significativa ancora interna al partito-Stato (nella

fattispecie, al partito comunista cinese) e che in esso trova il suo fallimento. Maggio '68 e le sue conseguenze sono un po' un'altra cosa. Il movimento operaio polacco o il Chiapas sono un'altra cosa. L'Organizzazione politica è assolutamente un'altra cosa. Ma senza la saturazione degli anni Sessanta e Settanta non vi sarebbe ancora nulla di pensabile se non lo spettro del partito-Stato o dei partiti-Stati³.

3) La Rivoluzione culturale è una grande lezione sulla storia e la politica, sulla storia pensata a partire dalla politica (e non l'inverso). In effetti, a seconda che si esamini questa "rivoluzione" (la parola stessa è al centro della saturazione) seguendo la storiografia dominante o a partire da una questione politica reale, si arriva a divergenze impressionanti. Ciò che importa però è rendersi conto che la natura di queste divergenze non appartiene al registro empirico o positivistico dell'esattezza o dell'inesattezza. Possiamo essere d'accordo sui fatti e pervenire a giudizi perfettamente contrari. E appunto questo paradosso che ci servirà per entrare nel vivo del discorso.

Racconti

La versione storiografica dominante è stata messa a punto da diversi specialisti, soprattutto sinologi, a partire dal 1968, e da allora non si è modificata.

2 Sylvain Lazarus, *Anthropologie du nom*, Le Seuil, Paris 1996, p. 37.

3 Sul/sui partito/i-Stato/i come figure centrali delle politiche del ventesimo secolo, si può fare riferimento a S. Lazarus, *Les régimes du siècle*, Les Conférences du Rouge-gorge, Paris 2001.

Essa si è consolidata per il fatto di essere diventata, più o meno apertamente, la versione ufficiale di uno Stato cinese dominato dal 1976 da superstiti e revanscisti della Rivoluzione culturale, Deng Xiaoping in testa.

Che cosa dice questa versione?⁴ Che, quanto a rivoluzione, si trattava solo di una lotta per il potere al vertice della burocrazia del partito-Stato. Che il volontarismo economico di Mao, incarnato dalla parola d'ordine del "*grande balzo in avanti*" è stato un fallimento completo, tanto da provocare il ritorno della carestia nelle campagne. Che, in seguito a questo fallimento, Mao è in minoranza nelle istanze dirigenti del partito e che a imporre la legge è un gruppo "pragmatico" le cui personalità dominanti sono Liu Shaoqi (allora nominato presidente della Repubblica), Deng Xiaoping (segretario generale del partito) e Peng Zhen (sindaco di Pechino). Che Mao ha tentato, dal 1963, di compiere una serie di controffensive, ma che ha fallito nelle istanze ufficiali del partito. Che ha fatto quindi ricorso a forze estranee al partito, sia esterne (le Guardie rosse d'origine studentesca) sia esterne/interne, soprattutto l'esercito, di cui ha ripreso il controllo dopo la liquidazione di Peng Dehuai e la sua sostituzione con Lin Biao⁵. Che vi è stata allora, e solamente perché Mao voleva riprendere il potere, una situazione caotica e sanguinosa, senza che fosse

4 Il libro che dà lo stile generale delle versioni ufficiali o "critiche" (per una volta stranamente concordi) a proposito della Rivoluzione culturale è quello di Simon Leys, *Les Habits neufs du Président Mao*, LGF, Paris 1989.

5 Su questi episodi, e più in generale sui fatti principali di quel periodo, cfr. la cronologia che segue, p. 107.

mai possibile arrivare a una stabilizzazione, fino alla morte del colpevole (nel 1976).

Si può senz'altro essere d'accordo sul fatto che niente, in questa versione, è propriamente inesatto. Ma niente assume il senso autentico che solo può conferirle la comprensione politica degli episodi, la loro concentrazione in un pensiero oggi ancora attivo.

1. Nessuna stabilizzazione? Certo. Ma il fatto è che si è dimostrato impossibile dispiegare la novità politica nel quadro del partito-Stato. Né la massima libertà creatrice delle masse studentesche e operaie (tra il 1966 e il 1968), né il controllo ideologico e statale dell'esercito (tra il 1968 e il 1971), né la soluzione, una dopo l'altra, delle questioni all'interno di un ufficio politico in cui si affrontano tendenze antagoniste (tra il 1972 e il 1976) hanno permesso che le idee rivoluzionarie prendessero piede e che potesse finalmente venire alla luce su scala globale una situazione politica interamente nuova, interamente indipendente dal modello sovietico.

2. Ricorso a forze esterne? Certo. Ma questo ricorso tentava di ottenere e ha avuto come effetto - tanto a breve che a medio termine, e forse ancora oggi - una parziale dissociazione tra il partito e lo Stato. Si trattava di distruggere, almeno per la durata di un movimento gigantesco, il formalismo burocratico. Che ciò abbia provocato anche l'anarchia delle diverse fazioni indica una questione politica essenziale per i tempi che ci attendono: cos'è che fonda l'unità di una politica, se essa non è direttamente garantita dall'unità formale dello Stato?

3. Una lotta per il potere? Evidentemente. È abbastanza ridicolo opporla alla "rivoluzione", poiché, appunto, non si può intendere con "rivoluzione" null'altro che l'articolazione delle

forze politiche antagoniste intorno alla questione del potere. I maoisti, peraltro, citavano di continuo Lenin, per il quale, esplicitamente, la questione della rivoluzione è in ultima istanza quella del potere. Il vero problema, assai complesso, sarebbe piuttosto quello di capire se la Rivoluzione culturale non metta fine proprio alla concezione rivoluzionaria dell'articolazione tra politica e Stato. Questa è stata in verità la sua grande questione, il suo dibattito centrale e violento.

4. Il "*grande balzo in avanti*" un fallimento sanguinoso? Sì, per molti versi. Ma questo fallimento risulta da un esame critico della dottrina economica di Stalin. Non si deve per nulla ascriverlo a un trattamento uniforme delle questioni relative allo sviluppo delle campagne sotto il "totalitarismo". Mao ha rigorosamente esaminato (ne testimoniano numerose note manoscritte) la concezione staliniana della collettivizzazione e il suo infinito disprezzo per i contadini. La sua idea non era affatto quella di collettivizzare in modo violento e coatto, per assicurare a ogni costo l'accumulazione nelle città. Era, al contrario, quella di industrializzare *in loco* le campagne e dotarle di una relativa autonomia economica, in modo da evitare la proletarizzazione e l'urbanizzazione selvagge che avevano assunto in URSS l'aspetto di una catastrofe. In verità, Mao seguiva l'idea comunista di una risoluzione effettiva della contraddizione tra città e campagne, e non quella di una cancellazione violenta delle campagne in favore delle città. Se c'è stato fallimento, è di natura politica, ed è un fallimento molto diverso da quello di Stalin.

In definitiva, bisogna affermare che una medesima descrizione astratta delle cose non conduce affatto al medesimo pensiero, se essa opera secondo assiomi politici differenti.

Date

C'è una disputa altrettanto evidente sulle date. Il punto di vista dominante, che è anche quello dello Stato cinese, è che la Rivoluzione culturale sia durata dieci anni, dal 1966 al 1976, dalle Guardie rosse alla morte di Mao. Dieci anni di disordini, dieci anni perduti per uno sviluppo razionale.

In effetti, questa datazione può essere plausibile, se si ragiona soltanto dal punto di vista della storia dello Stato cinese e avendo come criteri: la stabilità civile, la produzione, una certa unità a capo delle amministrazioni, la coesione dell'esercito, ecc. Ma questo non è il mio assioma e questi non sono i miei criteri. Se si esamina la questione delle date dal punto di vista della politica, dell'invenzione politica, il criterio principale diventa: quando è possibile situare creazioni di pensiero collettive, di tipo politico? Quand'è che la pratica e le parole d'ordine si trovano in un eccesso verificabile rispetto alla tradizione e al funzionamento del partito-Stato cinese? Quand'è che sorgono enunciati dal valore universale? Allora si fisseranno in maniera ben diversa i limiti del processo il cui nome è "Grande Rivoluzione Culturale Proletaria" e che tra noi chiamavamo "GRCP".

Per quanto mi riguarda, proporrei che la Rivoluzione culturale così concepita sia una sequenza che va dal novembre 1965 al luglio 1968. Potrei anche ammettere (è una discussione di tecnica politica) una restrizione drastica, che situerebbe il momento rivoluzionario propriamente detto tra il maggio 1966 e il settembre 1967. Il criterio è l'esistenza di un'attività politica di massa, delle sue parole d'ordine, delle sue nuove organizzazioni, dei suoi luoghi propri. Attraverso tutto ciò si

costituisce un riferimento ambivalente, ma incontestabile, per ogni pensiero politico contemporaneo degno di questo nome. In tal senso, c'è "rivoluzione" perché ci sono le Guardie rosse, i ribelli operai rivoluzionari, innumerevoli organizzazioni e "quartieri generali", situazioni totalmente imprevedibili, enunciati politici nuovi, testi senza precedenti, ecc.

Ipotesi

Come procedere affinché questo gigantesco sisma sia esposto al pensiero e acquisti oggi un senso? Formulerò un'ipotesi, e la suggerirò su diverse dimensioni, fattuali o testuali, della sequenza di cui parlo (cioè la Cina tra il novembre 1965 e il luglio 1968).

L'ipotesi è la seguente. Noi siamo nelle condizioni di una divisione essenziale del partito-Stato (il partito comunista cinese al potere dal 1949). Divisione essenziale, poiché verte su questioni cruciali relative al divenire del Paese: l'economia e il rapporto tra la città e le campagne, la trasformazione eventuale dell'esercito, il bilancio della guerra di Corea, gli intellettuali, le università, l'arte e la letteratura e, infine, il valore del modello sovietico o stalinista. Ma essa è essenziale anche e soprattutto perché la corrente minoritaria tra i quadri del partito è in pari tempo diretta, o rappresentata, da colui che ha la maggiore legittimità storica e popolare - cioè Mao Ze-dong. Abbiamo a che fare qui con un temibile fenomeno di non-coincidenza tra la storicità del partito (il lungo periodo della guerra popolare contro i giapponesi, e poi contro Jiang Jieshi [Tchang Kai-chek]) e il presente della sua attività in quanto ossatura del potere

statale. Del resto, durante la Rivoluzione culturale, soprattutto in seno all'esercito, si farà continuamente riferimento al periodo di Yen-an come al modello della soggettività politica comunista.

Questo fenomeno implica le seguenti conseguenze: non si riesce a disciplinare lo scontro delle posizioni con le regole del formalismo burocratico. Ma non ci si riesce nemmeno con i metodi dell'epurazione terrorista utilizzati da Stalin negli anni Trenta. Ora, entro lo spazio del partito-Stato, ci sono soltanto il formalismo o il terrore. Mao e il suo gruppo sono quindi costretti a inventare una terza soluzione, quella della mobilitazione politica di massa, per tentare di spezzare i rappresentanti della corrente maggioritaria, e in particolare i loro dirigenti che si trovano nelle istanze superiori del partito e dello Stato. Questa soluzione implica che si accettino forme non controllate di rivolta e di organizzazione. Il gruppo di Mao, dopo molte esitazioni, finirà in effetti per imporre che esse vengano accettate, dapprima nelle università, poi nelle fabbriche. Tuttavia cercherà anche di ricondurre tutte le innovazioni organizzative della rivoluzione nello spazio generale del partito-Stato.

Ci troviamo qui al cuore della nostra ipotesi: la Rivoluzione culturale è lo sviluppo storico di una contraddizione. Da un lato, si tratta di rinvigorire l'azione rivoluzionaria di massa ai margini dello Stato di dittatura del proletariato o di riconoscere nel gergo teorico dell'epoca che, nonostante lo Stato sia formalmente uno Stato "proletario", la lotta di classe prosegue, ivi compreso nelle forme della rivolta di massa. Mao e i suoi arriveranno perfino a dire che, sotto il socialismo, la borghesia si ricostituisce e si organizza *nello stesso partito comunista*.

D'altro lato, poiché la guerra civile propriamente detta è esclusa, la forma generale del rapporto tra il partito e lo Stato, in particolare per quel che riguarda le forze di repressione, deve restare immutata perché non è mai veramente in discussione la *distruzione* del partito. E quanto Mao lascerà comprendere indicando che *"la schiacciante maggioranza dei quadri è buona"*.

Questa contraddizione implicherà una serie di violazioni dell'autorità del partito da parte delle rivolte locali, l'anarchia violenta di queste violazioni, ma anche il carattere ineluttabile di un ripristino estremamente brutale dell'ordine, e in definitiva l'entrata in scena decisiva dell'Esercito popolare.

Le violazioni successive fissano la cronologia (le tappe) della Rivoluzione culturale. Il gruppo dirigente rivoluzionario tenterà inizialmente di mantenere la rivolta nei limiti delle unità di insegnamento. Questo tentativo fallisce dall'agosto 1966, quando le Guardie rosse si diffondono nelle città. In seguito, si tratterà di mantenerla nell'ambito della gioventù secolarizzata. Ma, dalla fine del 1966, e soprattutto a partire dal gennaio 1967, gli operai diventano la forza principale del movimento. Si cercherà poi di tenere al riparo le amministrazioni del partito e dello Stato, ma esse saranno prese nella tempesta a partire dal 1967 attraverso il movimento delle "prese del potere". Infine, si cercherà a ogni costo di conservare l'esercito come potenza di riserva, ultima risorsa. Anche questo sarà quasi impossibile per le violenze scatenatesi nell'agosto 1967 a Wuhan e Canton. Del resto è di fronte a un rischio reale di scissione delle forze armate che si aprirà il lento movimento di inversione repressiva, iniziato nel settembre 1967.

Diciamo così: le invenzioni politiche che hanno conferito alla sequenza il suo carattere rivoluzionario incontestabile hanno potuto dispiegarsi solo come trasgressioni rispetto al fine che era loro assegnato da coloro che gli stessi protagonisti della rivoluzione (la gioventù e i suoi innumerevoli gruppi, i ribelli operai...) consideravano come i loro dirigenti naturali, Mao e il suo gruppo minoritario. Di conseguenza, queste invenzioni sono sempre rimaste locali e singolari, non sono potute diventare realmente delle proposte strategiche e riproducibili. E che, in definitiva, il significato strategico (o la portata universale) di quelle invenzioni era negativo. Poiché ciò di cui erano portatrici, e che hanno fatto avanzare così vivacemente nelle coscienze militanti del mondo intero, non era nient'altro che la fine del partito-Stato come produzione centrale dell'attività politica rivoluzionaria. Più in generale, la Rivoluzione culturale ha mostrato che non era più possibile affidare né le azioni rivoluzionarie di massa, né i fenomeni organizzativi alla rigida logica della rappresentanza delle classi. Ecco perché essa resta un episodio politico di primaria importanza.

Campi sperimentali

Vorrei mettere alla prova l'ipotesi che abbiamo formulato rispetto a sette referenti, scelti d'altronde in ordine cronologico.

La circolare in 16 punti dell'agosto 1966, scritta probabilmente in larga misura da Mao stesso, e che è in ogni caso il documento centrale più innovativo, quello che rompe maggiormente con il formalismo burocratico dei partiti-Stati.

Le Guardie rosse e la società cinese (il periodo che va dall'agosto 1966 fino almeno all'agosto 1967). Esplorazione, indubbiamente, dei limiti della capacità politica degli studenti dei licei e delle università più o meno lasciati a se stessi e questo in qualunque circostanza.

I "ribelli rivoluzionari operai" e la Comune di Shanghai (gennaio-febbraio 1967), episodio capitale e incompiuto, poiché propone una forma di potere alternativa al centralismo del partito.

Le "prese di potere": "grande alleanza", "triplice unione" e "comitati rivoluzionari", dal gennaio 1967 alla primavera 1968. Si tratta in questo caso di capire se il movimento intendesse realmente creare nuove organizzazioni o se mirasse semplicemente a una rigenerazione del partito.

L'incidente di Wuhan (luglio 1967). Siamo qui all'apogeo del movimento, l'esercito rischia la divisione, l'estrema sinistra sta per avere la meglio, ma sarà appunto lei a soccombere.

L'ingresso degli operai nelle università (fine luglio 1968), che è in realtà l'episodio finale dell'esistenza delle organizzazioni studentesche indipendenti.

Il culto della personalità di Mao. È stato così spesso oggetto dei sarcasmi occidentali che ci si è in ultima istanza dimenticati di chiedersi quale potesse essere il suo significato, e in particolare il suo significato nella Rivoluzione culturale, in cui il suddetto "culto" ha funzionato come la bandiera, non dei conservatori del partito, ma degli studenti e degli operai ribelli.

La decisione in 16 punti

Questo testo è stato adottato durante una sessione del Comitato centrale l'8 agosto 1966. Esso inscena, a suo modo genialmente, la contraddizione fondamentale dell'impresa nota come "Rivoluzione culturale". D'altronde uno dei segni di questa messa in scena è che il documento non spiega, o spiega poco, il nome ("culturale") della sequenza politica in corso di svolgimento. Salvo che nell'enigmatica e metafisica prima frase: *"La Rivoluzione culturale mira a cambiare l'uomo in ciò che esso ha di più profondo"*. Da questo punto di vista, "culturale" equivale a "ideologico", in un senso particolarmente radicale.

Tutta una parte del testo è un appello puro e semplice alla libera rivolta, nella grande tradizione delle legittimazioni rivoluzionarie. E un testo molto probabilmente illegale, poiché la composizione del Comitato centrale è stata "corretta" dal gruppo di Mao con l'appoggio dell'esercito (e di alcune unità fedeli a Lin Biao). Alcuni militanti rivoluzionari delle università sono presenti, ad alcuni burocrati conservatori è stato impedito di venire. In realtà, ed è un fatto decisivo, questa decisione apre un lungo periodo di inesistenza sia del Comitato centrale che della segreteria del partito. I testi centrali importanti saranno ormai firmati congiuntamente da quattro istituzioni: il Comitato centrale, certo, che è però poco più di uno spettro, il "gruppo incaricato della Rivoluzione culturale", gruppo *ad hoc* molto ristretto⁶ ma che dispone della realtà del potere propriamente politico nella misura in cui esso è riconosciuto dai ribelli, il consiglio degli affari dello Stato, presieduto da Zhou Enlai e, infine, garante di un minimo di continuità

amministrativa, la temibile commissione militare del Comitato centrale, rimaneggiata da Lin Biao.

Certi passaggi della circolare sono particolarmente duri, sia per quanto riguarda l'esigenza rivoluzionaria immediata sia per quanto riguarda la necessità di opporre al partito nuove forme di organizzazione.

Per quanto riguarda la mobilitazione popolare, citeremo in particolare i punti 3 e 4, i cui titoli sono "Dare il primato all'audacia e mobilitare senza riserve le masse" e "Che le masse si educino nel movimento". Ad esempio:

"Il Comitato centrale del partito chiede ai comitati di partito a tutti i livelli di perseverare nella giusta direzione, di accordare il primato all'audacia, di mobilitare senza riserve le masse, di farla finita con questo stato di debolezza e impotenza, di incoraggiare i compagni che hanno commesso degli errori, ma che vogliono correggerli, a respingere il fardello delle loro colpe e unirsi alla lotta, di rimuovere dalle loro funzioni coloro che, occupando posti direttivi, imbocciano la via capitalista, e di sottrarre loro la direzione per restituirla ai rivoluzionari proletari".

O ancora:

6 Fino al settembre 1967, il gruppo dirigente maoista comprende dodici persone: Mao, Lin Biao, Chen Boda, Jiang Qing, Yao Wenyuan, Zhou Enlai, Kang Sheng, Zhang Chunqiao, Wang Li, Guan Feng, Lin Jie, Q'i Benyu. Si dice che Chen Yi, vecchio veterano di centrodestra e umorista coraggioso, dicesse: "E tutto qui il grande partito comunista cinese f Dodici persone?". Possiamo tuttavia osservare che il gruppo dirigente del Comitato di salute pubblica tra il 1792 e il 1794 era ancora più ristretto. Le rivoluzioni combinano giganteschi fenomeni di massa con una direzione politica il più delle volte assai ristretta.

"Bisogna aver fiducia nelle masse, appoggiarsi ad esse e rispettare il loro spirito di iniziativa. Bisogna rifiutare la paura e non temere i disordini.

Il presidente Mao ci ha sempre insegnato che una rivoluzione non può compiersi con eleganza e delicatezza, o con dolcezza, amabilità, cortesia, discrezione e generosità d'animo. Che le masse si educino in questo grande movimento rivoluzionario ed operino la distinzione tra ciò che è giusto e ciò che non lo è, tra le maniere di agire corrette e scorrette!"

E per finire:

"Bisogna utilizzare appieno il metodo dei giornali murali scritti a grossi caratteri e dei grandi dibattiti per permettere vasti e franchi scambi d'opinioni, affinché le masse possano esprimere le loro giuste vedute, criticare le vedute erronee e denunciare tutti i "geni maligni". In tal modo, le grandi masse potranno elevare nella lotta la propria coscienza politica, accrescere le loro capacità e i loro talenti, distinguere ciò che è giusto da ciò che non lo è e distinguere i nemici che si dissimulano al loro interno".

Un dettaglio del punto 7 è particolarmente importante e avrà enormi conseguenze pratiche. Eccolo: "Nessuna misura deve essere presa contro gli studenti e gli allievi delle università, degli istituti, delle scuole primarie e secondarie a proposito di problemi che sorgono al loro interno nel corso del movimento".

Tutti in Cina comprendono che, almeno nel breve periodo, la gioventù rivoluzionaria delle città gode di una forma d'impunità. È questo, evidentemente, che le consentirà di diffondersi in tutto il paese e di portarvi lo spirito della rivoluzione, in ogni caso fino al settembre 1967.

Per quanto riguarda le forme di organizzazione, il punto 9, intitolato "A proposito dei gruppi, dei comitati e dei congressi della Rivoluzione culturale", dà il suo benestare all'invenzione, nel e attraverso il movimento, di molteplici raggruppamenti politici esterni al partito: *"Molte cose nuove stanno apparendo nel movimento della Grande Rivoluzione culturale proletaria. 1 gruppi e i comitati della Rivoluzione culturale, come pure altre forme di organizzazione create dalle masse in numerose scuole e numerosi organismi sono qualcosa di nuovo e di grande importanza storica".*

Queste nuove organizzazioni non sono considerate come temporanee, il che prova come il gruppo maoista, nell'agosto 1966, punti a distruggere il monopolio politico del partito: *"I gruppi, comitati e congressi della Rivoluzione culturale non devono essere organizzazioni temporanee, ma organizzazioni di massa permanenti la cui vocazione è di funzionare a lungo".*

Infine, si tratta chiaramente di organizzazioni sottomesse alla democrazia di massa, e non all'autorità del partito, come mostra il riferimento alla Comune di Parigi, quindi a una situazione proletaria anteriore alla teoria leninista del partito: *"E necessario applicare un sistema di elezione generale simile a quello della Comune di Parigi per eleggere i membri dei gruppi e dei comitati della Rivoluzione culturale e i rappresentanti ai congressi della Rivoluzione culturale. Le liste dei candidati devono essere proposte dalle masse rivoluzionarie dopo ampie consultazioni, e le elezioni non avranno luogo se non dopo ripetute discussioni di queste liste da parte delle masse.*

Se si mostrano incompetenti, i membri [dei comitati] e i rappresentanti [ai congressi] possono essere sostituiti tramite elezioni o revocati dalle masse previa discussione".

Tuttavia, a leggere il testo con attenzione, e sapendo cosa voglia dire "leggere un testo" quando proviene dall'istanza dirigente di un partito comunista, si può notare che, attraverso certe restrizioni cruciali imposte alla libertà di critica, si produce una sorta di chiusura dello slancio rivoluzionario cui si fa costantemente appello.

Innanzitutto, si sostiene in maniera quasi assiomatica che il partito è essenzialmente sano. Il punto 8 ("A proposito dei quadri") distingue, rispetto alla Rivoluzione culturale, quattro tipi di quadri (ricordiamo che in Cina è "quadro" chiunque disponga di una qualunque autorità, anche minima): buoni, relativamente buoni, che hanno commesso gravi errori ma recuperabili; e infine *"un piccolo numero di elementi di destra antipartito e antisocialisti"*. La tesi è allora che *"le prime due categorie (buoni o relativamente buoni) siano la grande maggioranza"*. Cioè a dire che l'apparato di Stato e la sua direzione interna (il Partito) sono essenzialmente in buone mani, il che rende paradossale il ricorso a metodi rivoluzionari di tale vigore.

In secondo luogo, benché sia detto che debbano essere le masse ad avere l'iniziativa, la critica esplicita dei responsabili dello Stato o del partito è in effetti severamente controllata "dall'alto". Su questo punto, fa bruscamente ritorno la struttura gerarchica del partito (punto 11: "A proposito della critica fatta esplicitamente sulla stampa"): *"Ogni critica da farsi esplicitamente sulla stampa deve essere sottoposta alle discussioni del comitato del partito allo stesso livello, e, in certi casi, all'approvazione del comitato del partito al livello superiore"*.

Il risultato di questa direttiva sarà che innumerevoli quadri del partito, a cominciare dal presidente della Repubblica, Liu

Shaoqi, saranno violentemente criticati dalle organizzazioni rivoluzionarie di massa nei "piccoli giornali", nelle caricature, nei manifesti murali, per mesi, addirittura per anni, prima che il loro nome appaia sulla stampa centrale. Di conseguenza queste critiche manterranno un carattere locale, revocabile. Esse lasceranno in sospeso le *decisioni* corrispondenti.

Il punto 15, infine - "Le forze armate" -, estremamente succinto, indica fra le righe una questione decisiva: chi dispone dell'autorità sull'apparato repressivo? Classicamente, il marxismo indica che una rivoluzione deve spezzare l'apparato repressivo dello Stato che essa intende trasformare da cima a fondo. Non è certo quello che si legge qui: *"Nelle forze armate, la Rivoluzione culturale e il movimento di educazione socialista devono essere condotti conformemente alle istruzioni della commissione militare del Comitato centrale del partito e del dipartimento politico generale dell'esercito popolare di liberazione"*. Anche qui, torna l'autorità centralizzata del partito.

In fin dei conti, la circolare in 16 punti combina orientamenti ancora eterogenei, preparando, anche con il suo atteggiamento bellicoso, le successive impasse del movimento nel suo rapporto con il partito-Stato. Certo, si tratta continuamente di definire, a partire dal movimento di massa, una via politica differente da quella che aveva imposto, negli ultimi anni, la corrente principale al vertice del partito. Ma due questioni essenziali restano in sospeso: chi è che indica i nemici e fissa i bersagli della critica rivoluzionaria? E qual è, in questa grave vicenda, il ruolo del considerevole apparato repressivo militare: pubblica sicurezza, milizie, esercito?

Guardie rosse e società cinese

Sulla scia della circolare d'agosto, il fenomeno delle "Guardie rosse", organizzazioni della gioventù secolarizzata, prenderà un'ampiezza straordinaria. Sono ben noti i giganteschi raduni di piazza Tiananmen, che si succedono durante tutto l'ultimo scorcio del 1966, e in cui Mao, muto, si mostra a centinaia di migliaia di ragazzi e ragazze. Ma la cosa più importante è che le organizzazioni rivoluzionarie irrompono nelle città, utilizzando camion messi a disposizione dall'esercito, e poi in tutto il paese, beneficiando dei trasporti ferroviari gratuiti a titolo di "scambio di esperienze".

È certo che abbiamo così la forza d'urto dell'estensione del movimento alla Cina intera. Regna in questo movimento una libertà assolutamente stupefacente, le diverse tendenze si affrontano a viso aperto, i giornali, i volantini, gli striscioni, gli interminabili manifesti murali, moltiplicano gli annunci di ogni genere, così come le dichiarazioni politiche. Caricature feroci non risparmiano nessuno (nell'agosto 1967, la messa in discussione di Zhou Enlai ad opera di grandi manifesti affissi nottetempo sarà una delle cause della caduta della tendenza detta di "ultrasinistra"). Cortei con gong, tamburi, proclami ardenti, circolano fino a tarda notte.

D'altra parte, la tendenza alla militarizzazione, l'azione incontrollata di gruppi d'assalto, appare molto presto. La parola d'ordine generale è quella della lotta rivoluzionaria contro le vecchie idee e i vecchi costumi (è ciò che dà un contenuto proprio all'aggettivo "culturale" che in cinese vuol dire piuttosto "che riguarda la civiltà" e in gergo veteromarxista "che appartiene alla sovrastruttura"). Numerosi gruppi danno

di questa parola d'ordine un'interpretazione distruttiva e violenta, addirittura persecutoria. La caccia alle donne che portano le trecce, agli intellettuali colti, ai professori esitanti, a tutti i "quadri" che non praticano la stessa fraseologia di questo o quel gruppuscolo, il saccheggio di biblioteche e di musei, l'insopportabile arroganza di piccoli capi rivoluzionari di fronte alla massa degli indecisi, tutto ciò provocherà ben presto tra la gente comune una vera repulsione nei confronti dell'ala estremista delle Guardie rosse.

In fondo, il problema era già stato sollevato nella circolare del 16 maggio 1966, primo atto pubblico di ribellione da parte di Mao contro la maggioranza del Comitato centrale. Questa circolare dichiara nettamente che occorre sostenere la tesi *"senza distruzione, nessuna costruzione"*. Essa stigmatizza i conservatori che predicano lo spirito "costruttivo" per opporsi a ogni distruzione delle basi del proprio potere. Ma è difficile trovare l'equilibrio tra l'evidenza della distruzione e il carattere lento e tortuoso della costruzione.

La verità è che, armati dell'unica parola d'ordine della *"lotta del nuovo contro l'antico"*, numerose Guardie rosse cedono a una ben nota tendenza (negativa) delle rivoluzioni: l'iconoclastia, la persecuzione delle persone per futili motivi, una sorta di assunzione aperta della barbarie. Si tratta anche di una tipica deriva della gioventù lasciata a se stessa. Se ne trarrà la conclusione che qualunque organizzazione politica debba essere transgenerazionale e che organizzare la separazione politica della gioventù sia cosa nefasta.

Certo, le Guardie rosse non hanno affatto inventato il radicalismo anti-intellettuale dello spirito rivoluzionario. Al momento di condannare a morte il chimico Lavoisier, durante

la Rivoluzione francese, il pubblico accusatore Fouquier-Tinville se ne uscì con questa frase significativa: *"La Repubblica non ha bisogno di scienziati"*. Il fatto è che una vera rivoluzione ritiene di creare da se stessa tutto ciò di cui ha bisogno, e bisogna rispettare questo assolutismo creatore. La Rivoluzione culturale è stata, da questo punto di vista, una vera rivoluzione. Sulla questione della scienza e della tecnica, la parola d'ordine fondamentale era: ciò che conta è essere "rosso" e non essere "esperto". O, nella versione moderata che finirà per diventare ufficiale: occorre essere "rosso ed esperto", ma innanzitutto rosso.

Ciò che tuttavia ha notevolmente aggravato la barbarie di certi gruppi d'assalto rivoluzionari è il fatto che non vi era, al livello dell'azione della gioventù, alcuno spazio politico globale per l'affermazione politica, per la creazione positiva del nuovo. I compiti della critica, della distruzione, possedevano un'evidenza molto maggiore di quelli dell'invenzione, tanto più che questi ultimi restavano sospesi alle lotte implacabili al vertice dello Stato.

La Comune di Shanghai

La fine dell'anno 1966 e l'inizio del 1967 rappresentano un momento culminante della Rivoluzione culturale: l'entrata in scena, massiccia, decisiva, degli operai delle fabbriche. Shanghai gioca un ruolo pilota in questo momento importante.

Occorre ben riconoscere il paradosso di questa entrata in scena di quella che è, ufficialmente, la "classe dirigente" dello Stato cinese. Essa ha luogo, per così dire, da destra. Nel di-

cembre 1966 sono infatti i burocrati locali, la direzione conservatrice del partito e della municipalità, che utilizzano una clientela operaia - in particolare i sindacalisti - contro il movimento maoista delle Guardie rosse. Un po' come, d'altronde, nel Maggio '68 e negli anni successivi, il PCF tenterà di utilizzare la vecchia guardia della CGT contro gli studenti rivoluzionari legati a giovani operai. Approfittando di una situazione fluida, i bonzi del partito e della municipalità di Shanghai lanciano gli operai in ogni sorta di rivendicazioni corporative di tipo puramente economico, aizzandoli tra l'altro contro ogni intervento dei giovani rivoluzionari nelle fabbriche e nelle amministrazioni (proprio come nel Maggio '68 il PCF avrebbe barricato le fabbriche con picchetti al suo servizio dando ovunque la caccia ai "gauchisti"). Questi movimenti sindacalizzati, guidati con brutalità, hanno una grande ampiezza, in particolare lo sciopero dei trasporti e quello dell'energia, che mirano a diffondere un'atmosfera di caos affinché i dirigenti del partito si presentino come i salvatori dell'ordine. Per tutte queste ragioni, la minoranza rivoluzionaria si vedrà costretta a intervenire contro gli scioperi burocratizzati e a opporre all'"economicismo" e alla richiesta di "materiali stimolanti" un'austera campagna per il lavoro comunista e, soprattutto, per il primato della coscienza politica globale sulle rivendicazioni particolari. Tale sarà il terreno su cui sorgerà la grande parola d'ordine sostenuta in particolare da Lin Biao: *"Lottare contro l'egoismo e criticare il revisionismo"* (è noto che "revisionista" è un termine che per i maoisti designa la linea - seguita dall'URSS, dai partiti comunisti che ne dipendono e da un gran numero di quadri del partito cinese - dell'abbandono di ogni dinamica rivoluzionaria).

All'inizio, il gruppo degli operai maoisti è piuttosto debole. Si parla di 4000 operai, verso la fine del 1966. Certo, esso si unirà alle Guardie rosse e si costituirà in minoranza attiva. Ma il suo raggio d'azione nelle fabbriche propriamente dette non è molto ampio, salvo in certe imprese che diverranno perciò famose, come la fabbrica di macchinari, portata a esempio dai rivoluzionari per diversi anni. Ed è, a mio avviso, proprio perché l'azione diretta operaia incontra nelle fabbriche vivaci resistenze (la burocrazia vi è ben radicata) che l'attività dei maoisti si svilupperà sul piano del potere nelle città. Con l'aiuto di una parte dei quadri da tempo passati dalla parte di Mao e di una frazione dell'esercito, essi destituiranno la municipalità e il comitato locale del partito. Qui ha origine ciò che verrà chiamata la "presa del potere" e che, con il nome di "Comune di Shanghai", segnerà una svolta nella Rivoluzione culturale.

Questa "presa del potere" è subito paradossale. Da un lato, essa s'ispira - come già la circolare in 16 punti - a un contro-modello assoluto del partito-Stato: la coalizione di organizzazioni disparate che costituirono la Comune di Parigi, e di cui Marx aveva già criticato l'inefficace anarchia. Dall'altro, questo contro-modello non ha alcuno sviluppo possibile su scala nazionale, nella misura in cui, al livello della nazione, la figura del partito resta la sola ammessa, anche se molti dei suoi organismi tradizionali sono in crisi. Nel corso di tutti questi episodi tumultuosi della rivoluzione, Zhou Enlai rimane il garante dell'unità dello Stato e di un funzionamento minimo delle amministrazioni. A quanto pare, non è mai stato sconfessato da Mao in questo compito che lo costringeva a manovre assai strette, anche a fianco dei destrorsi (è lui che, dalla metà degli anni Settanta, rimetterà in sella in sella Deng

Xiaoping, *"il secondo dei più alti responsabili che, pur essendo del partito, sono impegnati nella via capitalista"*, secondo la fraseologia della rivoluzione). Ora, Zhou Enlai ha reso ben chiaro alle Guardie rosse che gli "scambi d'esperienze" in tutto il paese erano sì leciti, ma che non ci sarebbe stata alcuna organizzazione rivoluzionaria di dimensioni nazionali.

A questo punto, allora, la Comune di Shanghai, costituitasi dopo interminabili discussioni a partire da organizzazioni studentesche e operaie a base locale, non può che possedere una fragile unità. Anche in questo caso, se il gesto (la "presa del potere" ad opera dei rivoluzionari) è fondamentale, il suo spazio politico è troppo stretto. Ne risulta che l'entrata in scena degli operai è a un tempo un ampliamento spettacolare della base di massa rivoluzionaria, una grande e talvolta violenta prova imposta alle forme burocratiche del potere, e l'abbozzo senza futuro di una nuova articolazione tra l'iniziativa politica popolare e il potere di Stato.

Le diverse prese di potere

Nei primi mesi del 1967, seguendo la lezione degli eventi di Shanghai, in cui i rivoluzionari avevano rovesciato la municipalità in mano agli antimaoisti, si assiste alla moltiplicazione, in tutto il paese, delle "prese di potere". Vi è un aspetto materiale di questo movimento che impressiona: i rivoluzionari, organizzati in piccoli gruppi e gruppi d'assalto, studenti e operai essenzialmente, invadono gli edifici amministrativi di ogni sorta, compresi quelli delle municipalità o del partito, e vi instaurano, generalmente in una confusione

dionisiaca, non senza violenze e distruzioni, un nuovo "potere". Spesso, vengono "mostrati alle masse" gli antichi detentori del vecchio potere, e non è una cerimonia di tutto riposo. Il burocrate, o presunto tale, porta un berretto d'asino e un cartello che descrive le sue colpe, deve abbassare il capo e ricevere pedate, o anche peggio. Questi esorcismi sono del resto pratiche rivoluzionarie ben note. Si tratta di far sapere alla gente comune là riunita che gli antichi intoccabili, quelli la cui arroganza era subita nel silenzio, sono ormai consegnati a loro volta all'umiliazione pubblica. Dopo la vittoria del 1949, i comunisti cinesi avevano organizzato cerimonie di questo genere un po' ovunque nelle campagne, per destituire moralmente gli antichi proprietari terrieri, i *"despoti locali e i malvagi signorotti"*, facendo sapere così anche al più umile contadino cinese, considerato per millenni una nullità, che il mondo aveva *"cambiato base"*, e che era lui ormai il vero signore del paese.

Ma bisogna notare che, a partire da febbraio, la parola "comune" - usata per designare i nuovi poteri locali - scompare, sostituita dall'espressione "comitato rivoluzionario". Questo cambiamento non è certo innocuo, poiché "comitato" è stato da sempre il nome degli organi municipali e provinciali del partito. Ci sarà dunque un vasto movimento di instaurazione, in tutte le province, di nuovi "comitati rivoluzionari", dei quali non è chiaro se essi devono aggiungersi o semplicemente sostituire i vecchi e temuti "comitati del partito".

In effetti, l'ambiguità della designazione designa il comitato come il prodotto impuro del conflitto politico. Per i rivoluzionari locali, si tratta di sostituire al partito un potere politico differente, dopo l'eliminazione quasi completa dei vecchi qua-

dri dirigenti. Per i conservatori che si difendono strenuamente si tratta di rimettere al loro posto i quadri locali dopo una critica fittizia. Sono incoraggiati a far ciò dalle ripetute dichiarazioni centrali che sostengono che la grande maggioranza dei quadri del partito è sana. Per la direzione nazionale maoista, concentrata nel ristrettissimo "gruppo del Comitato centrale per la Rivoluzione culturale" composto di una dozzina di persone, si tratta di identificare un bersaglio per le organizzazioni rivoluzionarie (le "prese di potere") e di incutere negli avversari una paura durevole, pur preservando il quadro generale dell'esercizio del potere che resta per loro il partito unico.

Le formule avanzate con prudenza tenderanno a privilegiare l'unità. Si parlerà di "*triplice unione*", che vuol dire: unire nei comitati un terzo di nuove leve rivoluzionarie, un terzo di vecchi quadri che hanno eventualmente fatto autocritica e un terzo di militari. Si parlerà anche di "*grande alleanza*" che significa che localmente le organizzazioni rivoluzionarie sono pregate di trovare un'unità, facendo cessare gli scontri (talora armati). Questa unità presuppone, infatti, una coercizione crescente, compreso per quanto riguarda il contenuto delle discussioni, e una limitazione sempre più severa del diritto di organizzarsi liberamente attorno a questa o a quella iniziativa o convinzione. Ma come fare altrimenti, senza lasciare che le cose degenerino in guerra civile e finiscano per essere decise dall'apparato repressivo? Il dibattito occuperà quasi tutto il 1967, anno per molti versi decisivo.

L'incidente di Wuhan

Questo episodio dell'estate 1967 è particolarmente interessante, poiché presenta tutte le contraddizioni di una situazione rivoluzionaria nel momento del suo apogeo, che è anche il momento in cui si annuncia la sua involuzione.

Nel luglio 1967, con l'appoggio di militari conservatori, la contro-rivoluzione dei burocrati domina l'enorme città industriale di Wuhan che conta almeno 500.000 operai. Il potere effettivo è nelle mani di un ufficiale, Chen Zaidao. Certo, due organizzazioni operaie si battono ancora e i loro scontri fanno decine di morti in maggio e in giugno. La prima fazione, di fatto sostenuta dall'esercito e legata ai quadri locali e ai vecchi sindacalisti, si chiama il "Milione di valorosi". La seconda, assai minoritaria, chiamata "Acciaio", incarna la linea maoista.

La direzione centrale, preoccupata per il dominio reazionario sulla città, invia sul posto il ministro della Sicurezza pubblica e un membro allora assai in vista del "gruppo del Comitato centrale per la Rivoluzione culturale", un tale Wang Li. Costui è molto popolare tra le Guardie rosse per via delle sue dichiarazioni "estremiste". Ha già sostenuto la necessità di epurare l'esercito. Gli inviati recano un ordine di Zhou Enlai che impone di sostenere il gruppo ribelle "Acciaio" in conformità con la direttiva rivolta ai quadri in generale e ai militari in particolare: *"Eccellere nel discernere e nel sostenere la sinistra proletaria nel movimento"*. Diciamo inoltre che Zhou Enlai si è assunto il compito difficilissimo di arbitrare tra le fazioni, tra le organizzazioni rivoluzionarie rivali e che a tal fine riceve giorno e notte dei delegati dalle province. È quindi largamente responsabile della "grande alleanza",

dell'unificazione dei "comitati rivoluzionari", nonché della definizione di chi sia la "sinistra proletaria" nelle situazioni concrete, sempre più confuse e violente.

Nel giorno del loro arrivo, i delegati del potere centrale tengono, con le organizzazioni ribelli, un grande meeting in uno stadio della città. L'esaltazione rivoluzionaria è al culmine.

Possiamo vedere al loro posto tutti gli attori della fase attiva della Rivoluzione: i quadri conservatori e la loro non trascurabile capacità di mobilitazione, in primo luogo nelle campagne (le milizie venute dalle periferie rurali parteciperanno alla repressione delle Guardie rosse e dei ribelli dopo la svolta del 1968), ma anche tra gli operai, e ovviamente nell'amministrazione; le organizzazioni ribelli, studentesche e operaie che, pur essendo spesso minoritarie, contano per vincere sul proprio attivismo, il proprio coraggio e il sostegno del gruppo centrale maoista; l'esercito, cui è richiesto di scegliere chi sostenere; il potere centrale che cerca di adeguare la propria politica alle situazioni.

In alcune città, la situazione che lega tutti questi attori è molto violenta. A Canton in particolare, gli scontri tra i gruppi d'assalto armati delle organizzazioni rivali sono quotidiani. L'esercito ha deciso di lavarsene le mani localmente. Con il pretesto che, nella circolare in 16 punti, si dice che non bisogna intervenire nei problemi sorti nel corso del movimento, il capo militare locale chiede soltanto che prima di ogni rissa di strada si firmi davanti a lui una dichiarazione di "riッサ rivoluzionaria". Solo la chiamata di rinforzi esterni è proscritta. Il risultato è che anche a Cantón, durante l'estate, si registrano decine di morti ogni giorno.

In questo contesto, a Wuhan, le cose prendono una pessima piega. Il mattino del 20 luglio, i gruppi d'assalto del "Milione di valorosi", appoggiati da unità dell'esercito occupano i punti strategici e scatenano in tutta la città la caccia ai ribelli. Viene attaccato l'albergo in cui risiedono gli emissari del potere centrale. Un gruppo di militari sequestra Wang Li e alcune Guardie rosse e li maltratta brutalmente. Ora è il "gauchista" a essere "mostrato alle masse" con un cartello al collo che lo stigmatizza - ironia della situazione! - come "revisionista", lui che vede revisionisti ovunque. Il ministro della Sicurezza è sequestrato nella sua stanza. L'università e le fabbriche, epicentri della tendenza ribelle, sono presi d'assalto da gruppi armati muniti di blindati. Tuttavia, quando le notizie cominciano a circolare, altre unità dell'esercito prendono posizione contro i conservatori e il loro capo Chen Zai- dao. L'organizzazione "Acciaio" lancia una contro-offensiva. Il comitato rivoluzionario è messo in stato d'arresto. Alcuni militari riescono a liberare Wang Li che lascerà subito la città attraverso boschi e terreni incolti.

Si è chiaramente sull'orlo della guerra civile. Ci vorranno tutto il sangue freddo del potere centrale e le ferme dichiarazioni di numerose unità dell'esercito in tutte le province per cambiare il corso delle cose.

Quali lezioni per il futuro si possono trarre da questo genere di episodi? In un primo momento, Wang Li, col volto tumefatto, è accolto come un eroe a Pechino. Jiang Qing, moglie di Mao e grande dirigente ribelle, lo accoglie calorosamente. Il 25 luglio un milione di persone lo acclama in presenza di Lin Piao. La corrente di ultrasinistra, che pensa di avere il vento in poppa, chiede un'epurazione radicale dell'e-

esercito. E in questo frangente, in agosto, che alcuni manifesti denunciano Zhou Enlai come elemento di destra.

Ma tutto ciò non è che l'illusione di un breve istante. Certo, a Wuhan è stato imposto di sostenere i gruppi ribelli e Chen Zidao è stato sostituito. Però, solo due mesi dopo, è Wang Li a essere brutalmente eliminato dal gruppo dirigente, non ci sarà alcuna epurazione significativa dell'esercito, l'importanza di Zhou Enlai crescerà e la restaurazione dell'ordine comincerà a essere imposta alle Guardie rosse e a certe organizzazioni ribelli operaie.

Ciò che stavolta emerge con evidenza è il ruolo cruciale dell'esercito popolare in quanto pilastro del partito-Stato cinese. Gli è stato affidato un ruolo stabilizzatore nel quadro della rivoluzione, gli si chiede di sostenere la sinistra ribelle, ma non è previsto né tollerato che esso si divida al proprio interno aprendo così su grande scala la prospettiva della guerra civile. Quelli che desiderano arrivare fino a questo punto saranno gradualmente liquidati. E il fatto di aver patteggiato con loro comporterà nei confronti della stessa Jiang Qing, a quanto pare anche da parte di Mao, una diffidenza tenace.

A questo stadio della Rivoluzione culturale, Mao desidera che l'unità predomini nei ranghi dei ribelli, in particolare operai, e comincia a temere i guasti dello spirito di fazione e dell'arroganza delle Guardie rosse. Nel settembre 1967, dopo un viaggio in provincia, Mao emana la direttiva "Niente di essenziale divide la classe operaia", cosa che significa, per chi sa leggere, innanzitutto che vi sono disordini violenti tra organizzazioni ribelli e conservatrici, e in secondo luogo che bisogna che questi disordini cessino a ogni costo, che le organizzazioni siano disarmate e che l'apparato repressivo ritrovi il

monopolio legale della violenza e la propria stabilità politica. A partire da luglio, pur dando prova del suo abituale spirito di combattente e di ribelle (in questa fase dice ancora, e con una soddisfazione evidente, che " *tutto il paese è nel disordine*" e che " *la lotta, anche violenta, è buona; una volta che le contraddizioni appaiono alla luce del giorno, è più facile risolverle*"), Mao si preoccupa per la guerra tra le fazioni, dichiara che "quando si fondano dei comitati rivoluzionari, i rivoluzionari piccolo-borghesi devono essere correttamente diretti", stigmatizza l'estremismo di sinistra che in effetti è "di destra", e soprattutto è irritato dal fatto che, da gennaio e dopo la presa del potere a Shanghai, "l'ideologia borghese e piccolo-borghese che era in pieno sviluppo tra gli intellettuali e i giovani studenti ha rovinato la situazione".

L'entrata degli operai nelle università

A partire dal febbraio 1968, i conservatori pensano che sia giunta l'ora della rivincita, dopo l'involuzione del movimento alla fine dell'estate del 1967. Ma Mao e il suo gruppo sono sempre sul chi-vive e lanciano una campagna che stigmatizza la " *contro-corrente di febbraio*", rinnovando il loro appoggio ai gruppi rivoluzionari e alla costruzione di nuovi organi di potere.

Tuttavia, non è più possibile tenere le università sotto il giogo dei gruppuscoli rivali, in una logica generale di ritorno all'ordine e nella prospettiva di un congresso del partito incaricato di fare un bilancio della rivoluzione (di fatto, questo congresso si terrà all'inizio del 1969 sancendo il potere di Lin Biao

e dei militari). Occorre dare un esempio, pur evitando di schiacciare semplicemente le ultime Guardie rosse concentrate nei locali dell'università di Pechino. La soluzione adottata è assolutamente straordinaria: si fa appello a migliaia di operai organizzati affinché, senza armi, circondino l'università, disarmino le fazioni, e assicurino direttamente la loro autorità. Come dirà più tardi il gruppo dirigente, *"la classe operaia deve dirigere tutto"* e *"gli operai resteranno a lungo, e forse per sempre, nelle università"*. Questo episodio è uno dei più stupefacenti di tutto il periodo, poiché rende visibile la necessità per la forza anarchica e violenta dei giovani di riconoscere sopra di sé un'autorità "di massa", e non soltanto, e neppure principalmente, l'autorità istituzionale dei dirigenti riconosciuti. Il momento è tanto più stupefacente e drammatico in quanto alcuni studenti sparano sugli operai, ci sono dei morti, e, a seguito di ciò, Mao e tutti i dirigenti del gruppo maoista convocano i leader degli studenti più noti, in particolare un certo Kuai Dafu, capo venerato delle Guardie rosse dell'università di Pechino e noto a livello nazionale. Di questo confronto diretto tra i giovani rivoluzionari ostinati e la vecchia guardia esiste una trascrizione⁷. Mao esprime la grande delusione causatagli dallo spirito di fazione diffuso tra i giovani, e allo stesso tempo un residuo di amicizia politica nei loro confronti, la volontà di trovare una via d'uscita. Si vede bene che, facendo venire gli operai, Mao ha voluto evitare che la situazione sfociasse nel "controllo militare".

7 Il resoconto è stato tradotto e lungamente commentato (in italiano) da Sandro Russo, oggi certamente l'analista più competente e più leale per tutto ciò che riguarda la Rivoluzione culturale. Cfr. ad esempio *The conclusion scene. Mao and the Red Guards in July 1968*, in «Positions», 13:3, 2005.

Ha voluto proteggere coloro che erano stati i suoi primi alleati, portatori dell'entusiasmo e dell'innovazione politica. Ma Mao è anche un uomo del partito-Stato. Ne vuole il rinnovamento, anche violento, non la distruzione. Egli sa bene che, alla fine, sottomettendo l'ultimo nucleo dei giovani rivoltosi "gauchisti", liquiderà l'ultimo margine lasciato a ciò che non coincide con la linea (nel 1968) dei dirigenti riconosciuti della Rivoluzione culturale: una linea di ricostruzione del partito. Lo sa, ma si rassegna. Perché non ha - d'altronde nessuno ha - un'ipotesi alternativa quanto all'esistenza dello Stato, e perché il popolo, dopo due anni esaltanti ma assai duri, vuole nella sua stragrande maggioranza che lo Stato esista e faccia riconoscere, brutalmente se è il caso, la propria esistenza.

Il culto della personalità

È noto che il culto di Mao ha assunto, durante la Rivoluzione culturale, delle forme realmente straordinarie. Vi furono non solo le statue giganti, il Libretto rosso, l'invocazione costante, in qualunque circostanza, del Presidente, gli inni al "grande timoniere", ma vi fu soprattutto un'estensione inaudita dell'unicità del riferimento, come se gli scritti e le parole di Mao bastassero in ogni circostanza, anche quando si trattava di far crescere dei pomodori o di decidere se usare (o meno) il pianoforte nei concerti sinfonici⁸. E impressionante vedere come siano i gruppi ribelli più violenti, i più radicali nella rottura con l'ordine burocratico, ad aver estremizzato questo aspetto. Sono loro in particolare che hanno lanciato la formula dell'"*autorità assoluta del pensiero-Mao Zedong*", e dichiarato

che occorreva sottomettersi a questo pensiero anche quando non lo si capiva. Si tratta, bisogna ammetterlo, di enunciati semplicemente oscurantisti.

Occorre aggiungere che, poiché tutte le fazioni e organizzazioni si rifanno al pensiero-Mao, quest'espressione, in grado di designare orientamenti del tutto contraddittori, finirà per perdere ogni significato, al di fuori di quello di un uso sovrabbondante di citazioni la cui esegesi è sempre variabile.

Vorrei in ogni caso fare qualche osservazione. Da un lato, questo genere di devozione, come del resto il conflitto delle esegesi, sono cose molto consuete nelle religioni ufficiali, anche da noi, senza che vi si veda una particolare patologia, al contrario - i grandi monoteismi restano qui intoccabili. Ora, Mao ha certamente reso infinitamente più servigi al suo popolo, liberandolo simultaneamente dall'invasione giapponese, dal colonialismo strisciante delle potenze "occidentali", dal feudalesimo nelle campagne e dal saccheggio precapitalistico, di quanti non ne abbia resi ai nostri paesi alcuno dei personaggi fittizi o ecclesiali della storia recente dei detti monoteismi. D'altra parte, la sacralizzazione, anche biografica, dei grandi artisti, è un dato ricorrente delle nostre pratiche "culturali". Si attribuisce importanza alle ricevute della lavanderia di questo o quel grande poeta.

8 Gli esempi sono reali, e hanno ispirato articoli tradotti in francese nella rivista «Pékin information». Vi si apprende come la dialettica maoista permetta di far crescere i pomodori o di trovare la linea giusta riguardo all'uso del pianoforte nella musica sinfonica in Cina. Questi testi sono del resto molto interessanti, e anche convincenti, non proprio quanto al loro tema esplicito, ma a proposito di ciò che significa il tentativo di creare dal nulla un nuovo pensiero.

Se la politica è, come io credo, e come può esserlo in effetti anche la poesia, una procedura di verità, allora sacralizzare i creatori politici non è né più né meno stupido che sacralizzare i creatori artistici.

Anzi, forse lo è meno in fin dei conti, poiché la creazione politica è probabilmente più rara, di certo più rischiosa, e si rivolge a tutti in modo più immediato, e in particolare a coloro che, in generale - come nel caso dei contadini e degli operai cinesi prima del 1949 - il potere vigente considera inesistenti.

Tutto ciò non dispensa affatto dal tentar di chiarire il fenomeno particolare del culto politico, dato invariante degli Stati e dei partiti comunisti, e dato parossistico della Rivoluzione culturale.

Da un punto di vista generale, il "culto della personalità" è legato alla tesi per cui il partito, rappresentante della classe operaia, è la fonte egemonica della politica, il necessario detentore della linea giusta. Come si dice già dagli anni Trenta, *"il partito ha sempre ragione"*. Il problema è che nulla può garantire una siffatta rappresentanza⁹, né una tale certezza iperbolica quanto alla razionalità. Bisogna dunque che si dia, come sostituto di una tale garanzia, una *rappresentanza della rappresentanza* che consista in una singolarità, legittimata proprio dalla sua sola singolarità. Insomma, è una persona, un corpo singolare, che deve rivestire la funzione della garanzia superiore, nella forma esteticamente classica del genio. E del resto curioso che, educati alla teoria del genio nell'ordine artistico, la osteggiamo a tal punto nell'ordine politico.

⁹ Il termine francese "représentation" significa anche "rappresentazione" nei suoi differenti significati (N.d.T.).

Per i partiti comunisti, tra gli anni Venti e gli anni Sessanta, il genio personale è solo l'incarnazione, il punto fisso, della dubbia capacità rappresentativa del partito. Poiché è più facile credere nella rettitudine e nella forza intellettuale di un uomo lontano e solitario che nella verità e purezza di un apparato di cui si conoscono bene i piccoli capi locali.

In Cina la questione è ancora più complessa. Poiché Mao, durante la Rivoluzione culturale, incarna meno la capacità rappresentativa del partito che non ciò che riconosce e combatte, all'interno del partito stesso, la minaccia del "revisionismo". È colui che dice, o fa dire in suo nome, che la borghesia è politicamente attiva nel partito comunista. È anche colui che incoraggia i ribelli, diffonde la parola d'ordine "*Ribellarsi è giusto*", incoraggia i disordini, nel momento stesso in cui è incensato come presidente del partito. A questo titolo, Mao è in certi momenti, per la massa dei rivoluzionari, meno il garante del partito reale che l'incarnazione, concentrata in lui, di un partito proletario a venire. È come una rivincita della singolarità sulla rappresentanza.

In definitiva, bisognerà sostenere che "Mao" è un nome intrinsecamente contraddittorio nel campo politico rivoluzionario. Da un lato, è il nome supremo del partito-Stato, il suo presidente incontestabile, colui che detiene, in quanto capo militare e fondatore del regime, la legittimità storica del partito comunista. Dall'altro, "Mao" è il nome di ciò che, nel partito, non è riducibile alla burocrazia di Stato. Lo è evidentemente grazie agli appelli alla rivolta lanciati all'indirizzo dei giovani e degli operai. Ma lo è anche dall'interno della legittimità del partito. È stato spesso, infatti, attraverso decisioni provvisoriamente minoritarie o addirittura dissidenti, che Mao

ha assicurato la prosecuzione dell'esperienza politica affatto singolare dei comunisti cinesi tra il 1920 e la vittoria degli anni Quaranta (diffidenza nei confronti dei consiglieri sovietici, rinuncia al modello insurrezionale, *"assedio delle città da parte delle campagne"*, priorità assoluta del rapporto con le masse, eccetera). Da ogni punto di vista, "Mao" è il nome di un paradosso: il ribelle al potere, il dialettico alla prova delle necessità incessanti dello "sviluppo", l'emblema del partito-Stato alla ricerca del suo superamento, il capo militare che predica la disobbedienza alle autorità¹⁰... È ciò che ha conferito al suo "culto" un andamento frenetico, poiché riuniva, soggettivamente, l'accordo con la pompa statale di tipo staliniano e l'entusiasmo di tutta la gioventù rivoluzionaria per il vecchio ribelle che non può essere soddisfatto dallo stato delle cose e vuole marciare a grandi passi verso il reale comunismo. "Mao" era il nome della "costruzione del socialismo", ma anche della sua distruzione.

In definitiva, la Rivoluzione culturale, nella sua stessa impasse, attesta l'impossibilità di liberare realmente e in modo globale la politica dal quadro del partito-Stato una volta che essa vi è rinchiusa. La Rivoluzione culturale rappresenta un'insostituibile esperienza di saturazione, poiché in essa una volontà violenta di cercare un nuovo cammino politico, di rilanciare la rivoluzione, di trovare le forme nuove della lotta operaia nelle condizioni formali del socialismo, ha finito per confliggere con la conservazione necessaria,

10 Su Mao come paradosso, bisogna leggere il bellissimo libro di Henry Bauchau, *Essai sur la vie de Mao Zedong*, Flammarion, Paris 1982.

per ragioni di ordine interno allo Stato e di rifiuto della guerra civile, del quadro generale del partito-Stato.

Oggi sappiamo che ogni politica d'emancipazione deve farla finita con il modello del partito o dei partiti, che deve affermarsi come politica "senza partito", senza perciò cadere nella figura dell'anarchismo, che non è mai stata altro se non la vana critica, il doppio o l'ombra dei partiti comunisti, come la bandiera nera non è che il doppio o l'ombra della bandiera rossa. Tuttavia, il nostro debito verso la Rivoluzione culturale resta immenso. Poiché, legato a questa coraggiosa e grandiosa saturazione del motivo del partito - contemporaneo di ciò che appare oggi chiaramente come l'ultima rivoluzione ancora legata al motivo delle classi e della lotta di classe - il nostro maoismo sarà stato l'esperienza e il nome di una transizione capitale. E se nessuno fosse fedele a questa transizione, non ci sarebbe nulla.

Cronologia sommaria della Rivoluzione culturale

1. Preistoria prossima (dai "cento fiori" alla "banda nera")

a) Campagna "Che cento fiori sboccino" (1956). Nel giugno 1957, la campagna diviene una violentissima denuncia persecutoria degli *"intellettuali di destra"*, spesso chiamati poi *"geni maligni"*. Nel maggio del 1958 viene varato il "grande balzo in avanti" e, nell'agosto dello stesso anno, nascono le "comuni popolari". Nell'agosto 1959, destituzione di Peng Dehuai (ministro della Difesa) che critica il movimento di collettivizzazione. Lin Biao lo sostituisce.

b) A partire dal 1961, si constata un bilancio disastroso del volontarismo economico. Il Comitato centrale decide di *"riaggiustare"* gli obiettivi. Liu Shaoqi sostituisce Mao Zedong alla Presidenza della Repubblica. Tra il 1962 e il 1966, sono venduti in Cina 15 milioni di esemplari delle opere di Liu contro 6 milioni di quelle di Mao. Pubblicazione dell'opera teatrale di Wu Han (vicesindaco di Pechino) *La destituzione di Hai Rui* (critica indiretta della destituzione di Peng Dehuai). Nel settembre 1965, durante una conferenza dell'ufficio politico, Mao chiede e non ottiene la condanna di Wu Han. Si ritira quindi a Shanghai.

2. *L'ouverture* (dall'articolo di Yao Wenyan alla Decisione in 16 punti)

a) In collaborazione con Jiang Qing, moglie di Mao, Yao Wenyan pubblica a Shanghai un articolo molto violento contro Wu Han. Il bersaglio è il sindaco di Pechino, Peng Zhen, considerato capo di una "banda nera". A gennaio-febbraio 1966 si costituisce, per giudicare il caso, un primo "gruppo della Rivoluzione culturale del Comitato centrale", paradossalmente sotto la responsabilità di Peng Zhen. Questo gruppo (detto "dei cinque") diffonde le "tesi di febbraio", assai insignificanti, che tendono a limitare la critica.

b) Tuttavia, a Shanghai si forma un altro gruppo, sotto l'egida di Lin Biao e Jiang Qing, che tiene una "discussione sulle attività letterarie e artistiche nell'esercito". Testi che saranno poi inviati alla commissione militare del Comitato centrale (organo di grande importanza). La divisione del partito sembra definitivamente compiuta.

c) Nel maggio 1966, riunione "allargata" dell'ufficio politico. Nomina di un nuovo "gruppo di Rivoluzione culturale del Comitato centrale", denuncia veemente del gruppo Peng Zhen in un documento fondamentale per tutto ciò che seguirà, e noto come "circolare del 16 maggio". Occorre, dice il testo, *"criticare i rappresentanti della borghesia infiltrati nel partito, nel governo, nell'esercito e negli ambienti culturali"*. A partire dal 25 maggio, sette studenti dell'università Beida attaccano in un manifesto a grandi caratteri il rettore dell'università. Vero e proprio inizio della mobilitazione studentesca.

d) Mao lascia Pechino. Le autorità inviano nelle università dei "gruppi di lavoro" allo scopo di controllare il movimento.

Tra fine maggio e fine luglio, periodo detto "dei cinquanta giorni", in cui domina l'inquadramento brutale degli studenti da parte di questi "gruppi di lavoro".

e) Il 18 luglio, Mao rientra a Pechino. Abolizione dei gruppi di lavoro. Dal 1 al 12 agosto si tiene una sessione del Comitato centrale "allargato". Non è fatta secondo le regole. Lin Biao utilizza l'esercito per impedire la presenza di membri regolari e permettere la presenza di rivoluzionari venuti dal mondo studentesco. La linea maoista ottiene in queste condizioni una stretta maggioranza. Mao sostiene politicamente il manifesto dell'università Beida e appare tra la folla il 9 agosto. *Magna charta* politica della rivoluzione: la "Decisione in 16 punti". Vi si dice in particolare: *"Nella Grande Rivoluzione culturale proletaria, le masse non possono che liberarsi da sé, e non si può in alcun modo agire al loro posto"*. Cioè non si reprimeranno le iniziative dei gruppi studenteschi.

3. Il periodo "Guardie rosse"

a) *A partire dal 20 agosto, gruppi di attivisti delle "Guardie rosse" si diffondono in città, allo scopo di "distruggere da cima a fondo il pensiero, la cultura, gli usi e i costumi antichi". In particolare, vi è una durissima persecuzione degli intellettuali e dei professori, considerati ancora una volta, anche da Mao stesso, come dei "geni maligni". Successione d'immensi raduni di Guardie rosse a Pechino, in particolare in seguito al diritto loro accordato di circolare gratuitamente in treno, per dei vasti "scambi d'esperienze". Critica di Liu Shiao-qi e di Deng Xiaoping su manifesti, volantini, caricature, piccoli giornali...*

b) A partire da novembre, primi incidenti politici legati all'intervento delle Guardie rosse nei luoghi di produzione. Gli antimaoisti utilizzano i sindacati ufficiali e certe milizie contadine contro i rivoluzionari, che cominciano anche loro a dividersi in gruppuscoli (il "frazionismo"). Violenze sparse.

4. Entrata in scena degli operai e "prese di potere"

a) Le autorità di Shanghai provocano dei disordini incoraggiando ogni sorta di rivendicazione "economicista" negli ambienti operai. Problema particolarmente vivo: il salario degli operai-contadini temporanei e la questione delle remunerazioni straordinarie. Sciopero dei trasporti e caccia ai gruppi studenteschi. Nel gennaio 1967, un insieme di Guardie rosse e di "ribelli rivoluzionari" operai, che hanno formato dei "comitati di fabbrica" appoggiati da una parte dell'esercito "prendono il potere" occupando gli edifici amministrativi, i mezzi di comunicazione, ecc. Rovesciano il comitato del partito e decidono di formare la "Comune di Shanghai". Interminabili negoziati tra i gruppi. Predominio dei gruppi operai e presenza ancora molto limitata dei vecchi quadri del partito e dell'esercito.

b) Le "prese di potere" si generalizzano in tutto il paese a partire dal febbraio 1967. Grande disordine nello Stato e nell'economia. La politicizzazione assai diseguale fa sì che la creazione di nuovi organi di potere sia anarchica e precaria. Tendenza a destituire e "giudicare" tutti i vecchi quadri, o, viceversa, manipolazione da parte di quei quadri di gruppi "rivoluzionari" più o meno fasulli. Regolamenti di conti mescolati all'entusiasmo rivoluzionario.

c) L'autorità centrale si concentra allora nel gruppo del Comitato centrale per la Rivoluzione culturale da una parte, nel consiglio degli affari di Stato, diretto da Zhou Enlai dall'altra, e infine nella commissione militare, retta da Lin Biao. Viene decisa una formula per i nuovi poteri, chiamata "triplice unione": un terzo di rappresentanti delle "masse rivoluzionarie", un terzo di quadri del partito che hanno dato buona prova di sé o si sono emendati, un terzo di militari. Le organizzazioni rivoluzionarie "di massa" devono innanzitutto unirsi tra loro (la "grande alleanza"). Il nome del nuovo organo è "comitato rivoluzionario di triplice unione". Il primo comitato provinciale di questo genere è formato il 13 febbraio nella provincia di Guizhou.

5. Disordini, violenze e scissioni di ogni genere

a) Nel momento stesso in cui comincia, sulla stampa ufficiale, la critica di Liu Shiaoqi (senza che il suo nome sia ancora mai stato pronunciato), il disordine cresce dappertutto. Numerose violenze, anche armate, oppongono i maoisti ai conservatori, le forze di sicurezza e l'esercito a volte agli uni a volte agli altri, e infine i gruppi maoisti tra loro. Le organizzazioni di massa conoscono numerose scissioni. Anche la direzione rivoluzionaria si divide. Una tendenza mira a unire il più rapidamente possibile tutte le organizzazioni rivoluzionarie e a stabilire un po' dappertutto comitati, lasciando però un ampio ruolo ai vecchi quadri. In effetti, questa tendenza vuole ricostruire rapidamente il partito. Zhou Enlai, incaricato del mantenimento delle funzioni elementari

dello Stato, è il più attivo in questa direzione. Un'altra tendenza vuole eliminare un grande numero di quadri ed estendere l'epurazione a tutta l'amministrazione, anche all'esercito. I suoi rappresentanti più noti sono Wang Li e Qi Benyu.

b) In luglio, l'incidente di Wuhan fa sprofondare la regione, e poi tutto il paese, in un clima di guerra civile. L'esercito, in questa città, protegge apertamente i quadri tradizionali e le organizzazioni operaie che sono loro legate. Wang Li, inviato dal potere centrale che vuole sostenere i "ribelli", è sequestrato e picchiato. Occorre fare intervenire forze militari esterne. L'unità dell'esercito è minacciata.

c) Comparsa di manifesti contro Zhou Enlai. Durante tutto il mese di agosto, violenze anarchiche, in particolare a Canton. Alcuni depositi di armi sono saccheggiati. Decine di morti ogni giorno. A Pechino viene incendiata l'Ambasciata britannica.

6. Gli inizi della restaurazione dell'ordine e la fine della rivoluzione propriamente detta.

a) Nel settembre 1967, Mao, dopo un viaggio in provincia, decide a favore della linea "ricostruttrice". Fondamentalmente sostiene Zhou Enlai e conferisce all'esercito un ampio ruolo (là dove le fazioni non riescono ad accordarsi, ci sarà un "controllo militare"). Il gruppo di estrema sinistra (Wang Li) è eliminato dagli organi centrali. Si organizzano per tutti, spesso sotto l'egida dei militari, "sessioni di studio del pensiero di Mao Zedong". Parole d'ordine: "sostenere la sinistra, non le

frazioni", a partire da un enunciato contenuto nel rapporto di Mao, "niente di essenziale divide la classe operaia".

b) In numerosi luoghi, questa rettificazione prende la forma di una violenta repressione delle Guardie rosse e dei ribelli operai, e diventa un'occasione di rivincita politica (è la "controcorrente del febbraio 1968"). Anche Mao chiama di nuovo all'azione alla fine del mese di marzo 1968: bisogna difendere i comitati rivoluzionari e non temere né i disordini né il frazionismo.

c) E tuttavia l'ultima scaramuccia "di massa". L'autorità centrale decide di farla finita con gli ultimi bastioni della rivolta studentesca in preda alle guerre intestine, talvolta sanguinose, pur evitando, almeno a Pechino, il controllo militare immediato. Vengono inviati nelle università distaccamenti operai. Il gruppo centrale della Rivoluzione culturale riceve i più celebri studenti "gauchisti" che hanno resistito fisicamente all'entrata degli operai. E un dialogo tra sordi (lo studente "ribelle" più noto, Kuai Dafu, sarà arrestato).

d) La parola d'ordine "la classe operaia deve dirigere tutto" sigla la fine delle Guardie rosse e dei ribelli rivoluzionari e apre, sotto il nome di "lotta, critica, riforma", una fase dedicata alla ricostruzione del partito. Numerosissimi giovani rivoluzionari sono mandati in campagna o in remoti campi di prigionia.

7. Riferimenti successivi

a) Il nono congresso del partito, nell'aprile 1969, conferma un ritorno all'ordine autoritario, largamente gestito dall'esercito (45% dei membri del Comitato centrale) sotto la direzione di Lin Biao.

b) Questo periodo militarista, terribilmente oppressivo, conduce a nuovi scontri violenti in seno al partito. Lin Biao è eliminato (probabilmente assassinato) nel 1971.

c) Fino alla morte di Mao, lungo periodo complesso, segnato dal conflitto incessante tra Deng Xiaoping e molti vecchi quadri ritornati in auge sotto la protezione di Zhou Enlai, da un lato, e la "banda dei quattro" che incarna la memoria della Rivoluzione culturale (Yao Wenyuan, Zhang Chunqiao, Jiang Qing e Wang Hongwen), dall'altro.

d) Subito dopo la morte di Mao, nel 1976, i quattro sono arrestati. Deng prende il potere per un lungo periodo che è, in effetti, un periodo di vasta instaurazione di metodi capitalisti (durante la Rivoluzione culturale, Deng era chiamato "il secondo dei più alti responsabili che, benché appartenenti al partito, ha imboccato la via capitalista"), con conservazione del partito-Stato.

Traduzione di Andrea Cavazzini

III

LA COMUNE DI PARIGI: UNA DICHIARAZIONE POLITICA SULLA POLITICA

Questo testo è nato nell'ambito delle Conférences du Rouge- gorge e la prima edizione italiana è stata pubblicata da Cronopio nel 2004.

A lungo i partiti, i gruppi, i sindacati e le fazioni che si richiamavano agli operai e al popolo sono rimasti rigorosamente fedeli alla Comune di Parigi, attenendosi all'enunciato conclusivo di Marx in quel bel testo che è *La guerra civile in Francia*:

Parigi operaia, con la sua Comune, sarà celebrata in eterno, come l'araldo glorioso di una nuova società.

Periodicamente ci si recava al muro dei federati, monumento che ricorda i ventimila fucilati del maggio 1871. Ancora Marx:

I suoi martiri hanno per urna il grande cuore della classe operaia¹.

La classe operaia ha un cuore? Oggi, comunque, ricordiamo poco, ricordiamo male. Di recente la Comune di Parigi è stata eliminata dai programmi di storia, nei quali peraltro non occupava molto spazio. Quelli che oggi sono al potere sono i discendenti diretti dei versagliesi: per costoro il comunismo è un'utopia criminale, gli operai un'invenzione marxista superata, la rivoluzione un'orgia sanguinosa e l'idea di una politica non parlamentare un sacrilegio dispotico.

¹ Entrambe le citazioni sono tratte da Marx, *La guerra civile in Francia* (1871), trad. it. Editori Riuniti, Roma 1974, p. 114 (N.d.T.).

Come sempre, tuttavia, non è un problema di memoria, ma di verità. Come si riassume per noi, oggi, la verità politica della Comune? Senza trascurare l'appoggio dei fatti e dei testi, si tratta di ricostituire, con mezzi ampiamente filosofici, l'irriducibilità di questo episodio della nostra storia.

Quando dico "nostra" storia, è in questione, beninteso, il "noi" della politica di emancipazione, quello la cui bandiera virtuale resta quella rossa e non il tricolore che innalzavano gli uccisori della primavera del 1871.

Riferimenti 1. I fatti

Cominceremo con uno scheletrico prelievo di dati. Sarà solo un primo percorso perché più avanti riordineremo il racconto secondo categorie nuove (situazione, apparire, sito, singolarità, evento, inesistente...).

In Francia, proprio nel mezzo del diciannovesimo secolo, Napoleone III ha preso il potere. Rappresenta il risultato affarista e autoritario della rivoluzione repubblicana del febbraio 1848. Un esito di questo genere era praticamente certo dal momento in cui, nel giugno 1848, solo qualche mese dopo l'insurrezione e la caduta di Luigi Filippo, la piccola borghesia repubblicana aveva acconsentito, o, meglio, sostenuto il massacro degli operai parigini da parte delle truppe di Cavaignac. Allo stesso modo in cui, organizzando nel 1919 il massacro degli spartachisti di Rosa Luxemburg, la piccola borghesia socialdemocratica tedesca avrebbe preparato da lontano la possibilità dell'ipotesi nazista.

Il 19 luglio 1870, il regime, troppo sicuro di sé, ma anche vittima delle tortuose manovre di Bismarck, dichiara guerra alla Prussia. Il 2 settembre c'è il disastro di Sedan e la cattura dell'imperatore. Il pericolo conduce ad armare parzialmente la popolazione parigina nella guardia nazionale, di cui gli operai costituiscono l'armatura. È la situazione interna, in effetti, a essere determinante: il 4 settembre l'impero è rovesciato dopo grandi manifestazioni e la presa dell'Hotel de ville. Ma ancora una volta, come già nel 1830 e nel 1848, il potere viene subito accaparrato da un gruppo di politici "repubblicani", i vari Jules Favre, Jules Simon, Jules Ferry ("la Repubblica dei Jules" dirà Henri Guillemin), Emile Picard, Adolphe Thiers dietro le quinte, tutta gente che desidera solo una cosa: trattare con Bismarck per riuscire a contenere la spinta politica popolare. Per gettare fumo negli occhi e allo scopo di ammansire la determinazione della popolazione parigina, costoro annunciano immediatamente la repubblica, senza precisarne il contenuto costituzionale e, per circuire il patriottismo, si dichiarano "governo di difesa nazionale". In queste condizioni la folla lascia fare, impegnata nella resistenza che sarà inasprita dal duro assedio di Parigi da parte dei prussiani.

In ottobre, in condizioni vergognose, Bazaine capitola a Metz con il nucleo principale delle truppe francesi. Svariate macchinazioni del governo, raccontate nei minimi dettagli nei bei libri di Henri Guillemin dedicati alla guerra del 1870 e alle origini della Comune², sfociano nella resa di Parigi e nell'armistizio del 28 gennaio del 1871. Alla maggioranza dei parigini era già chiaro da tempo che il governo era in realtà quello della "defezione nazionale".

Ma è anche il governo della difesa borghese contro i movimenti popolari. Il suo problema è ora il disarmo degli operai parigini della guardia nazionale. I politici al potere reputano che la situazione sia loro favorevole per almeno tre ragioni. Innanzitutto hanno fatto eleggere alla svelta un'assemblea dominata dai reazionari delle campagne e della provincia, una sorta di "chambre introuvable" di estrema destra legittimista e socialmente rivendicativa. Contro la rivoluzione niente vale più di un'elezione: la massima sarà ripresa pari pari da De Gaulle, da Pompidou e dai loro alleati della sinistra ufficiale nel giugno del 1968. In secondo luogo, Blanqui, il principale capo rivoluzionario riconosciuto, è in prigione. Le clausole dell'armistizio, infine, lasciano le truppe prussiane che accerchiano Parigi a nord e a est.

All'alba del 18 marzo distaccamenti militari tentano di impadronirsi dei cannoni in possesso della guardia nazionale. Questo tentativo si scontra con un'impressionante mobilitazione spontanea del popolo parigino, soprattutto donne, nei quartieri operai. Le truppe si ritirano, il governo fugge a Versailles.

Il 19 marzo il Comitato centrale della guardia nazionale, direzione operaia precedentemente eletta dalle unità di questa guardia, fa una dichiarazione politica, testo fondamentale sul quale ritornerò più in particolare.

Il 26 marzo le nuove autorità parigine organizzano l'elezione di una Comune di 90 membri.

2 Cfr. Henri Guillemin, *L'héroïque défense de Paris (1870-1871): Les origines de la Commune*, Gallimard, Paris 1959 (N.d.T.).

Il 3 aprile la Comune tenta una prima sortita militare per affrontare le truppe che il governo riorganizza contro Parigi con l'autorizzazione dei prussiani. Questa sortita fallisce. Quelli che sono fatti prigionieri dai militari sono massacrati, soprattutto due noti membri della Comune, Flourens e Duval. Si comincia a presagire la ferocia della futura repressione.

Il 9 aprile il miglior dirigente militare della Comune, un repubblicano polacco, Dombrowski, ottiene qualche successo, in particolare la presa di Asnières.

Il 16 aprile hanno luogo, nella massima calma e in modo assolutamente regolare, elezioni complementari per la Comune.

Tra il 9 e il 14 maggio la situazione militare peggiora notevolmente nella periferia sud-ovest. Cadono le fortezze di Issy e di Vanves.

In tutto questo periodo (tra la fine di marzo e la metà di maggio), la vita del popolo parigino prosegue in maniera inventiva e pacifica.

Misure sociali di ogni sorta, concernenti il lavoro, l'istruzione, le donne, le arti, vengono dibattute e decise. Per dare un'idea della gerarchia delle questioni, ricordiamo che il 18 maggio, per esempio - l'esercito governativo entrerà massicciamente a Parigi il 21 maggio - si vota sul numero delle classi da creare nelle scuole elementari.

Parigi è nello stesso tempo pacifica e straordinariamente politicizzata. Le testimonianze puramente descrittive sono rare: gli intellettuali non militanti sostengono in generale Versailles e la maggior parte di loro (i vari Flaubert, Goncourt, Dumas figlio, Leconte de Lisle, Georges Sand...) faranno discorsi ignobili. Tanto più ammirevoli sono quindi Rimbaud e Verlaine, partigiani dichiarati della Comune e Hugo che,

senza capirci niente, si opporrà istintivamente e nobilmente alla repressione.

C'è una cronaca particolarmente interessante. La sua attribuzione a Villiers de l'Isle d'Adam è stata più volte contestata e poi riaffermata. Comunque essa mostra in maniera efficace la combinazione di pace e di vivacità politica che la Comune ha messo nelle strade di Parigi:

Si entra, si esce, si circola, si forma un capannello. Le risate dei ragazzini di Parigi interrompono le discussioni politiche. Avvicinatevi ai gruppetti, mettetevi ad ascoltare. Un intero popolo discute di cose serie, per la prima volta si sentono gli operai scambiarsi apprezzamenti su problemi che finora solo i filosofi avevano abordato. Di sorveglianti non c'è traccia; non ci sono agenti di polizia che bloccano la strada e importunano i passanti. La sicurezza è perfetta. Un tempo, quando questo stesso popolo usciva avvinazzato dai suoi balli di periferia, il borghese si scansava, dicendo sottovoce: "Se questa gente fosse libera, che ne sarebbe di noi? Che ne sarebbe di loro?". Sono liberi e non ballano più. Sono liberi e lavorano. Sono liberi e combattono.

Oggi, quando un uomo di buona fede passa tra loro comprende che è appena nato un nuovo secolo, e anche il più scettico resta pensoso.

Tra il 21 e il 28 maggio le truppe di Versailles prendono Parigi, barricata per barricata; gli ultimi combattimenti hanno luogo nelle roccaforti operaie degli *arrondissements* del nord-est: XI, XIX, XX... I massacri si succedono ininterrottamente,

anche al di là della "settimana di sangue". Almeno 20.000 persone sono fucilate. Ci saranno 50.000 arresti.

Così comincia la Terza Repubblica, che molti considerano ancora oggi l'età dell'oro del "cittadino".

Riferimenti 2. L'interpretazione classica

Al momento degli eventi Marx propose un bilancio della Comune completamente iscritto nella questione dello stato. Secondo lui si tratta del primo caso nella storia in cui il proletariato ha assunto la sua funzione transitoria di direzione o d'amministrazione dell'intera società. Dalle iniziative e dalle difficoltà della Comune, egli trae la conclusione che non bisogna "prendere" o "occupare" la macchina statale, ma distruggerla.

Diciamo di sfuggita che probabilmente l'errore principale di quest'analisi è supporre che la questione del potere fosse realmente all'ordine del giorno fra il marzo e il maggio del 1871. Di qua derivano le "critiche" tenaci, diventate addirittura luoghi comuni: ciò che sarebbe mancato alla Comune è la capacità di decisione. Se avesse subito marciato su Versailles, se si fosse impadronita dell'oro della Banca di Francia... Secondo me questi "se" sono privi di contenuto. La Comune non aveva in verità né i mezzi per risolvere realmente quella questione, né probabilmente quelli per pensarci.

In effetti il bilancio di Marx è ambiguo. Da una parte, egli fa l'elogio di tutto quello che secondo lui sembra andare nel senso di una dissoluzione dello Stato e in particolare dello Statonazione. Egli cita a questo proposito il rifiuto di ogni esercito

professionale e la decisione di armare direttamente il popolo; il fatto che i funzionari dovessero essere tutti eletti e revocabili; la fine della separazione dei poteri a favore di un'istanza direttamente deliberativa ed esecutiva; l'internazionalismo (il delegato alle finanze della Comune era un tedesco, i capi militari erano polacchi ecc.). Ma dall'altra parte egli deplora alcune incapacità che sono in effetti incapacità statali: la debolezza della centralizzazione militare, l'impossibilità di definire priorità finanziarie, l'imperizia nella questione nazionale, nel modo di rivolgersi alle altre città, in quello che viene detto, o non detto, sulla guerra contro la Prussia, o per quanto concerne l'adesione della massa dei rurali.

Colpisce che vent'anni dopo, nella prefazione del 1891 a una riedizione del testo di Marx, Engels teorizzi nello stesso senso le contraddizioni della Comune. Egli mostra, infatti, come le due forze politiche che dominavano il movimento del 1871, i proudhoniani e i blanquisti, fossero state costrette a fare il contrario di quanto esigeva la loro ideologia esplicita. I blanquisti erano partigiani della centralizzazione a oltranza, del complotto armato con cui un piccolo numero di uomini risoluti si impadronisce del potere e lo esercita in maniera autoritaria a favore della massa operaia. Tuttavia dovettero proclamare la libera federazione di tutti i comuni e la distruzione della burocrazia di stato. I proudhoniani, invece, difensori della piccola impresa "autogestita", erano ostili a ogni appropriazione collettiva dei mezzi di produzione. Ma dovettero sostenere la formazione di vaste associazioni operaie, allo scopo di dirigere direttamente la grande industria. Engels giunge naturalmente alla conclusione che la debolezza della Comune stava in un'inadeguatezza delle forme ideologiche alle

decisioni statali. E il bilancio di questo contrasto è semplicemente la fine del blanquismo e del proudhonismo a favore del "marxismo".

Ma la corrente rappresentata da Marx e da Engels, nel 1871 o anche più tardi, quant'era adeguata alla situazione? Di quali mezzi supplementari la sua pretesa egemonia avrebbe dotato la Comune?

In effetti l'ambiguità del bilancio di Marx sarà, per più di un secolo, superata nella disposizione socialdemocratica e poi nella sua radicalizzazione leninista, cioè nel motivo fondamentale del partito.

Il partito "socialdemocratico", il partito "della classe operaia", il partito "proletario" o, più tardi, il partito "comunista", è, infatti, allo stesso tempo libero nei confronti dello Stato e consacrato all'esercizio del potere.

È un organo puramente politico, costituito per adesione soggettiva, per rottura ideologica e, come tale, esterno allo Stato. È libero nei confronti del dominio: è portatore della tematica della rivoluzione, della distruzione dello Stato bor-

Ma è anche l'organizzatore di una capacità centralizzata e disciplinata, tesa interamente verso la presa di potere di Stato. E portatore della tematica di un nuovo Stato, lo Stato della dittatura del proletariato.

Si può dire quindi che il partito *realizza* l'ambiguità del bilancio marxista della Comune, che le dà corpo. Il partito diventa il luogo politico di una tensione fondamentale tra il carattere non statale, o addirittura antistatale, della politica d'emancipazione e il carattere statale della vittoria e della durata di questa politica. E questo vale, d'altronde, sia nel caso di una

"vittoria" insurrezionale che di una vittoria elettorale: lo schema mentale è lo stesso.

È proprio per questo che il partito genererà (da Stalin in poi in maniera esaustiva) la figura del partito-Stato. Al partito-Stato viene attribuita una capacità permanente di risolvere i problemi lasciati in sospeso dalla Comune: centralizzazione della difesa poliziesca e militare, distruzione completa delle posizioni economiche borghesi, adesione o sottomissione dei rurali all'egemonia operaia, creazione di una potente Internazionale e così via.

Non è un caso che, secondo la leggenda, Lenin si sia messo a ballare sulla neve il giorno in cui il potere bolscevico raggiunse, e poi superò, i 72 giorni durante i quali si era compiuto l'intero destino della Comune di Parigi.

Resta da chiedersi se, offrendo una soluzione ai problemi *statali* che la Comune non aveva potuto risolvere, il partito-Stato, non abbia soppresso, così facendo, molti dei problemi *politici* che la Comune aveva avuto il merito di intravedere.

È sorprendente, comunque, che, pensata nella retroazione del partito-Stato, la Comune venga ridotta a due parametri: primo, la sua determinazione *sociale* operaia, secondo, l'esercizio eroico, ma sbagliato del *potere*.

La Comune viene svuotata così di ogni contenuto propriamente politico. Viene sì commemorata, celebrata, rivendicata, ma solo come punto di articolazione della natura sociale del potere statale. E nella misura in cui essa è solo questo, *e politicamente superata*. Superata da ciò che Sylvain Lazarus ha suggerito di chiamare il modo politico staliniano, per il quale il partito è l'unico luogo della politica.

La *commemorazione* è anche ciò che impedisce ogni *riattivazione*.

C'è a questo proposito un episodio interessante che concerne Brecht. Dopo la guerra Brecht ritorna prudentemente nella Germania "socialista", quella nella quale le truppe sovietiche dettano legge. Comincia, allo scopo di informarsi da lontano, con il fare tappa in Svizzera nel 1948. Ed è qui che scrive, con l'aiuto di Ruth Berlàu, la sua donna in quel momento, una *pièce* storica, *I giorni della Comune*. È un'opera solidamente documentata, che mescola personaggi storici ed eroi popolari. Un'opera più lirica e comica che epica. Una buona *pièce*, secondo me, benché rappresentata raramente. Arrivato in Germania, Brecht propone alle autorità di mettere in scena *I giorni della Comune*. Ora, in quell'anno 1949, le autorità in questione dichiarano inopportuna questa rappresentazione. Proprio mentre il socialismo si sta vittoriosamente impiantando nella Germania Est, non è il caso di dilungarsi su quell'episodio difficile e superato della coscienza proletaria che è la Comune. Brecht, insomma, non aveva scelto la carta da visita giusta. Non aveva capito che, una volta che Stalin aveva definito il leninismo - ridotto al culto del partito - come "il marxismo dell'epoca delle rivoluzioni vittoriose", non bisognava soffermarsi sulle rivoluzioni sconfitte.

Detto questo, qual è l'interpretazione che dà Brecht della Comune? Per rispondere a questa domanda, leggiamo le due ultime strofe del canto inserito nella *pièce*, e che ha per titolo *Resolution*:

In Erwägung: es will euch nicht glücken
Uns zu schaffen einen guten Lohn
Übernehmen wir jetzt selber die Fabriken
In Erwägung: ohne euch reicht's für uns schon.
In Erwägung, dass ihr uns dann eben
Mit Gewehren und Kanonen droht,
Haben wir beschlossen: nunmehr schlechtes Leben
Mehr zu fürchten als den Tod.

In Erwägung: dass wir der Regierung
Was sie immer auch verspricht, nicht traun
Haben wir beschlossen, unter eigener Führung
Uns nunmehr ein gutes Leben aufzubaun.
In Erwägung: ihr hört auf Kanonen
Andre Sprache könnt ihr nicht verstehn –
Müssen wir dann eben, ja, das wird sich lohnen!
Die Kanonen auf euch drehn!

*(Visto che non ce la farete mai
a procurarci un salario decente
ci mettiamo noi a dirigere le fabbriche
visto che, fatti fuori voi, sarà sufficiente.
Visto che allora ci minaccerete
coi fucili e coi cannoni
abbiamo deciso che una vita infame
la temeremo d'ora in poi più della morte.*

*Visto che non ci fidiamo del governo
quali che siano le sue promesse
abbiamo deciso che d'ora in poi ci costruiremo*

*una buona vita guidata soltanto da noi.
Visto che date retta ai cannoni
e a ogni altra lingua siete sordi –
dobbiamo allora, e non ce ne pentiremo!
puntare i cannoni contro di voi!)*³.

Si vede bene che il quadro generale resta quello dell'interpretazione classica. La Comune è la combinazione del sociale e del potere, della soddisfazione materiale e dei cannoni.

Riferimenti 3. Una riattivazione cinese

Durante la Rivoluzione culturale, soprattutto fra il 1966 e il 1972, la Comune di Parigi torna attiva e viene menzionata molto spesso, come se i maoisti cinesi, alle prese con la gerarchia congelata del partito-Stato, cercassero nuovi riferimenti al di qua della rivoluzione d'ottobre '17 e del leninismo ufficiale. È così che, a partire dalla Direttiva in 16 punti del mese d'agosto 1966, testo scritto probabilmente in buona parte da Mao stesso, si raccomanda di ispirarsi alla Comune di Parigi, soprattutto per l'elezione e la revocabilità dei dirigenti delle nuove organizzazioni sorte nel movimento di massa. Nel gennaio 1967, dopo il rovesciamento della municipalità di Shanghai da parte di operai e studenti rivoluzionari, il nuovo organo di potere prende il nome di "Comune di Shanghai". E chiaro che una parte dei maoisti cerca di riferirsi *politicamente*

3 B. Brecht, *Die Tage der Commune*, Scena IV (N.d.T.).

alla questione del potere e dello Stato in un modo diverso da quello canonicamente determinato dalla forma staliniana del partito.

Tuttavia questi tentativi sono precari. Prova ne sia innanzitutto che, nel caso dei nuovi organi di potere provinciali o municipali, costituitisi dopo le "prese di potere", la denominazione "comune" è ben presto abbandonata a favore di quella, molto più generica, di "comitato rivoluzionario". Prova ne sia, inoltre, la commemorazione del centenario della Comune in Cina nel 1971. Che sia più di una commemorazione, che ci siano ancora alcuni elementi di riattivazione, lo mostra l'ampiezza delle manifestazioni. Milioni di persone sfilano in tutta la Cina. Ma che a poco a poco la parentesi rivoluzionaria si chiuda, lo si vede nel testo ufficiale pubblicato in quest'occasione, un testo che alcuni di noi lessero all'epoca e che altri, un numero ben minore, hanno conservato e possono rileggere (cosa che probabilmente è diventata molto difficile per un cinese...). Si tratta del testo: *Viva la vittoria della dittatura del proletariato! In occasione del centenario della Comune di Parigi.*

Questo testo è completamente ambivalente.

E notevole, certo il fatto che abbia in epigrafe una formula di Marx, scritta durante la Comune:

Se la Comune fosse battuta, la lotta sarebbe soltanto rimandata. I principi della Comune sono eterni e non possono essere distrutti; saranno sempre rimessi all'ordine del giorno, fin quando la classe operaia non avrà ottenuto la sua liberazione.

Questa scelta conferma che i cinesi, ancora nel 1971, consideravano la Comune, non soltanto come un episodio glorioso (ma superato) della storia delle insurrezioni operaie, ma come un'esposizione storica dei principi che bisognava riattivare. Dietro la frase di Marx ne sentiamo un'altra che potrebbe essere di Mao: "Se la Rivoluzione culturale fallisce, i suoi principi resteranno nondimeno all'ordine del giorno". E così viene teso di nuovo il filo che lega la Rivoluzione culturale più alla Comune che all'Ottobre '17.

L'attualità della Comune è attestata anche dal fatto che il contenuto della sua celebrazione oppone i comunisti cinesi ai dirigenti sovietici. Per esempio:

Mentre il proletariato e tutti i popoli rivoluzionari del mondo celebrano solennemente il centenario della Comune di Parigi, i rinnegati revisionisti sovietici, mascherati da successori della Comune, salgono sul pulpito a fare i loro sproloqui sulla "fedeltà ai principi della Comune". E veramente il colmo dell'impudenza. In nome di che cosa i rinnegati revisionisti sovietici hanno il diritto di parlare della Comune di Parigi?

È nel quadro di questa opposizione ideologica tra marxismo rivoluzionario creatore e stalinismo retrogrado che il testo situa l'apporto proprio di Mao - e soprattutto la Rivoluzione culturale - in continuità con la Comune:

Le salve della grande rivoluzione culturale proletaria, messa in atto e diretta dal presidente Mao in persona, hanno distrutto il quartier generale della borghesia, il cui capo era Liu-Shaoqi,

quel rinnegato, agente del nemico e traditore della classe operaia, e hanno infranto il sogno di restaurazione del capitalismo in Cina, nutrito dall'imperialismo e dal revisionismo moderno.

Il presidente Mao ha fatto un bilancio completo dell'esperienza storica della dittatura del proletariato nei suoi aspetti positivi e negativi, ha continuato, salvaguardato e sviluppato la teoria marxista-leninista della rivoluzione proletaria e della dittatura del proletariato, ha formulato la grande dottrina della continuazione della rivoluzione sotto la dittatura del proletariato.

L'espressione fondamentale riguarda "la continuazione della rivoluzione sotto la dittatura del proletariato". Invocare la Comune di Parigi significa comprendere che la dittatura del proletariato non può essere una semplice forma statale e che, per proseguire il cammino verso il comunismo, è necessario il ricorso alla mobilitazione rivoluzionaria delle masse. In altri termini: bisogna inventare, nell'esperienza rivoluzionaria continua che, almeno in parte, è sempre una decisione imprevedibile e precaria, le forme dello Stato proletario, così come fecero, per la prima volta nella storia, gli operai parigini del 18 marzo 1871. I maoisti, d'altronde, dichiararono molto presto che la Rivoluzione culturale era "la forma finalmente trovata della dittatura del proletariato".

Tuttavia l'articolazione fra la politica e lo Stato resta immutata nella sua concezione generale, e il tentativo di riattivazione rivoluzionaria della Comune di Parigi rimane quindi iscritto nel bilancio precedente e soprattutto continua a essere

dominato dal nome tutelare del Partito. Come risulta chiaramente dal passo sugli errori della Comune:

La causa essenziale del fallimento della Comune è che, date le condizioni storiche di allora, il marxismo non si era ancora assicurato un posto preponderante nel movimento operaio e non esisteva ancora un partito rivoluzionario proletario che avesse il marxismo come ideologia direttrice [...].

Oltre all'eccellente situazione rivoluzionaria delle masse popolari, occorre anche un solido nucleo dirigente del proletariato, cioè un "partito rivoluzionario fondato sulla teoria rivoluzionaria marxista-leninista e sullo stile rivoluzionario marxista-leninista".

La citazione finale sul partito, benché sia di Mao, potrebbe senz'altro essere di Stalin. Tant'è vero che in fin dei conti, la visione maoista della Comune, per quanto attiva e militante, resta prigioniera della cornice del partito-Stato e quindi di ciò che ho chiamato il "primo bilancio".

Al termine di questo percorso dell'interpretazione classica e di quanto vi fa eccezione, possiamo dire che la *visibilità* politica della Comune di Parigi non ha, oggi, nessuna evidenza. Almeno se "oggi" vuol dire il momento in cui dobbiamo rispondere alla sfida di dover pensare la politica fuori della sua soggezione allo Stato e fuori della cornice dei partiti o del Partito.

Eppure la Comune è stata proprio una sequenza politica che non ha accettato né questa soggezione né questa cornice.

Si tratterà allora di prendere le distanze dall'interpretazione classica e abordare i fatti e le determinazioni politiche con un metodo completamente diverso.

Preliminari: che cos'è la "sinistra"?

Ricordiamo innanzitutto che prima della Comune c'erano stati in Francia vari movimenti operai e popolari più o meno armati, in dialettica con la questione del potere statale. Tralasciamo le terribili giornate del giugno del 1848, durante le quali non si può certo dire che si sia posta la questione del potere: gli operai, stretti da ogni parte, cacciati da Parigi dopo la chiusura degli *ateliers nationaux*, si battono silenziosamente, senza direzione, senza prospettiva. Disperazione, furore, massacro. Ma ci sono state *les trois glorieuses* del luglio 1830 e la caduta di Carlo X, il febbraio 1848 e la caduta di Luigi Filippo, e infine il 4 settembre 1870 e la caduta di Napoleone III. In quarant'anni i giovani repubblicani e gli operai armati hanno fatto cadere due monarchie e un impero. È proprio per questo che Marx, che considerava la Francia come la "terra classica della lotta di classe", ha scritto quei capolavori che sono *Le lotte di classe in Francia, Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte* e *La guerra civile in Francia*.

Quando si parla del 1830, del 1848 e del 1870, si può ritrovare un tratto comune fondamentale, tanto più fondamentale in quanto è ancora ampiamente d'attualità. Il movimento politico di massa è essenzialmente proletario, ma c'è *un'accettazione* del fatto che la contropartita statale di questo movimento debba essere l'avvento al potere di cricche di politi-

canti, repubblicani o orleanisti. Lo scarto politica/Stato è là, tangibile: la proiezione parlamentare del movimento politico mostra, infatti, un'incapacità politica *quanto allo Stato*. Ma si può constatare anche che *questa incapacità è vissuta a medio termine come un fallimento del movimento e non come il prezzo di uno scarto strutturale tra lo Stato e l'invenzione politica*. In effetti nel movimento proletario prevale, soggettivamente, la tesi che ci sia o debba esserci continuità fra il movimento politico di massa e la sua contropartita statale. Di qui il tema ricorrente del "tradimento" (i politici al potere tradiscono il movimento politico. Ma avevano mai avuto un'altra intenzione o un'altra *funzione*)). Questo motivo disperante del tradimento conduce ogni volta a liquidare, spesso per un lungo periodo, il movimento politico.

Ora tutto questo ci interessa da vicino. Ricordiamo che il movimento popolare "Ensemble!" del dicembre 1995, poi il movimento dei *sans-papiers* di Saint-Bernard hanno avuto come contropartita l'elezione di Jospin, contro il quale, poco dopo, si sono scagliate le grandi accuse - giustificate empiricamente - di "tradimento". Su scala più vasta, Maggio '68 e la sequenza "gauchiste" sono finite nell'adesione a Mitterrand già prima del 1981. E, ancora prima, la novità radicale e la speranza politica dei movimenti della Resistenza tra il 1940 e il 1945 finirono per non contare un granché, al momento della Liberazione, di fronte al ritorno al potere, coperto da De Gaulle, dei vecchi partiti.

Jospin, Mitterrand e i loro simili sono i Jules Favre, i Jules Simon, i Jules Ferry, i Thiers e i Picard della nostra congiuntura. E ancora oggi ci chiamano a "ricostruire la sinistra"? Che ironia!

È vero, però, che il ricordo della Comune testimonia anche di questa operazione permanente di aggiustamento dei truffatori parlamentari ai soprassalti politici di massa: il muro dei federati, magro simbolo dei martiri operai, non sorge forse sul lato della grande Avenue Gambetta, parlamentare d'assalto e fondatore della Terza Repubblica?

Ma la Comune stessa è in una posizione d'eccezione.

La Comune è ciò che per la prima volta, e finora anche per l'unica, rompe con il destino parlamentare dei movimenti politici operai e popolari.

La sera del 18 marzo del 1871, dopo la resistenza dei quartieri, quando le milizie si ritirano senza essere riuscite a prendere i cannoni, ci si potrebbe appellare al ritorno all'ordine, si potrebbe negoziare con il governo, si potrebbe far uscire dal cappello della Storia una nuova cricca di opportunisti. Ma questa volta non se ne farà niente.

Tutto si riassume nella dichiarazione del Comitato centrale della guardia nazionale, distribuita dappertutto il 19 marzo:

I proletari della capitale, in mezzo alle disfatte, all'incapacità e ai tradimenti delle classi che governano, hanno compreso che era arrivata l'ora di salvare la situazione prendendo in mano la direzione dei pubblici affari.

Questa volta, quest'unica volta, non si rimette il proprio destino nelle mani dei politici competenti. Questa volta, quest'unica volta, il tradimento è invocato come uno stato di cose, al quale ci si deve finalmente sottrarre e non come una conseguenza disgraziata di quanto si è scelto. Questa volta,

quest'unica volta, ci si propone di fronteggiare la situazione con le sole risorse del movimento proletario.

C'è qui, realmente, una *dichiarazione* politica.

Tutto il problema è riuscirne a pensare il contenuto.

Ma prima di tutto diamo una definizione strutturale essenziale. Chiamiamo "sinistra" l'insieme del personale politico parlamentare che si dichiara il solo capace di assumere le conseguenze generali di un movimento politico popolare singolare. O, in un lessico più contemporaneo, il solo capace di fornire un "esito politico" ai "movimenti sociali".

La dichiarazione del 19 marzo del 1871 può allora essere descritta in questi termini: è *una dichiarazione di rottura con la sinistra*.

Evidentemente è proprio questo che si è fatto pagare nel sangue ai comunardi. Poiché, nel caso di grandi movimenti, la "sinistra" è, almeno dal 1830 in poi, il solo ricorso all'ordine stabilito. Nel maggio 1968, di nuovo, il PCF, come Pompidou capì subito, fu il solo capace di ristabilire l'ordine nelle fabbriche. La Comune è l'esempio unico di una rottura con la sinistra di tale portata. E questo chiarisce tra l'altro la sua eccezionale virtù, la sua importanza paradigmatica - ben più dell'ottobre '17 - per i rivoluzionari cinesi tra il 1965 e il 1968 o per i maoisti francesi fra il 1966 e il 1976: allora si trattava, infatti, di rompere ogni soggezione nei confronti di questo insieme fondamentale della "sinistra" che erano diventati i partiti comunisti al potere o all'opposizione (ma, in un senso profondo, un "grande" partito comunista è *sempre* al potere).

È vero che, dopo la sua repressione, la Comune fu assorbita dalla "memoria" della sinistra. La mediazione di questa incorporazione paradossale fu la lotta parlamentare per l'am-

nistia dei comunardi esiliati o ancora in prigione. Lotta con la quale la sinistra sperava di consolidare senza rischi la sua potenza elettorale. Poi è venuta l'epoca, cui ho accennato, delle commemorazioni.

Oggi la Comune va restituita alla sua visibilità politica attraverso la sua disincorporazione: bisogna tirare fuori la Comune, che è nata proprio dalla rottura con la sinistra, da tutta l'ermeneutica di sinistra che l'ha così a lungo oppressa.

Possiamo approfittare del fatto che la sinistra, nonostante la sua bassezza costitutiva, sia caduta talmente in basso da non fingere nemmeno più di ricordarsi della Comune.

Tuttavia l'operazione non è semplice. Essa richiede che mi si accordi, pazientemente, di articolare alcuni operatori e disporre gli eventi in una nuova prospettiva.

Ontologia della Comune

La Comune è un sito

Sia data una situazione qualunque. Un molteplice che appartiene a questa situazione è un sito, se gli accade di contare se stesso nel campo referenziale del suo apparire. O anche: un sito è un molteplice al quale, nella situazione, accade di comportarsi rispetto a se stesso come rispetto ai suoi elementi, in modo da costituire il supporto d'essere del proprio apparire.

Anche se l'idea è ancora oscura, se ne vede il contenuto: un sito è una singolarità, perché convoca il proprio essere nell'apparire della propria composizione molteplice. Il sito si fa, nel mondo, l'esserci del suo essere. Tra le varie conseguenze, il

sito *si dota* di un'intensità d'esistenza. Un sito è un essere al quale accade di esistere per se stesso.

Il punto è che il 18 marzo 1871 è un sito.

Riprendiamo, anche a costo di ripeterci, ma ai fini di una costruzione singolare, tutti i termini della situazione "Parigi alla fine della guerra franco-prussiana del 1870". Siamo nel mese di marzo del 1871. Dopo una parvenza di resistenza, i borghesi "repubblicani" del governo provvisorio, divorati dalla paura della Parigi operaia e rivoluzionaria, hanno capitolato di fronte ai prussiani di Bismarck. Per consolidare questa vittoria politica - paragonabile alla rivincita reazionaria di Pétain nel 1940 (si preferisce venire a patti con il nemico esterno piuttosto che esporsi al nemico interno) - hanno fatto eleggere dal mondo rurale spaventato un'assemblea a maggioranza realista con sede a Bordeaux.

Il governo diretto da Thiers intende approfittare delle circostanze per annientare la capacità politica operaia. Dal lato parigino, infatti, il proletariato è armato, perché è stato mobilitato durante l'assedio di Parigi, sotto forma di guardia nazionale. In teoria dispone perfino di parecchie centinaia di cannoni. L'organismo "militare" dei parigini è il Comitato centrale, di cui fanno parte i delegati dei diversi battaglioni della guardia nazionale, legati ai grandi quartieri popolari della città, Montmartre, Belleville ecc.

Abbiamo dunque un mondo diviso, la cui organizzazione logica, quella che in gergo filosofico si potrebbe chiamare l'organizzazione trascendentale, accorda le intensità d'esistenza politica secondo due criteri antagonisti. Per quanto riguarda le disposizioni legali ed elettorali, rappresentative, non si può che constatare la preminenza dell'assemblea dei rurali

legittimisti, del governo capitolatore di Thiers e degli ufficiali dell'esercito regolare che, battuti senza troppe insistenze dai soldati prussiani, sognano di rifarsela con gli operai parigini. Là è il potere, tanto più che è il solo riconosciuto dagli occupanti. Dal lato della resistenza, dell'invenzione politica, della storia rivoluzionaria francese, c'è invece il fecondo disordine delle organizzazioni operaie parigine, in cui si mescolano il Comitato centrale dei venti *arrondissements*, la Federazione delle camere sindacali, qualche membro dell'Internazionale, i comitati militari locali... In verità, la consistenza storica di questo mondo, scisso e disgregato dalle conseguenze della guerra, riposa sulla convinzione maggioritaria dell'inesistenza di una capacità di governo operaia. Per la schiacciante maggioranza delle persone, ivi compresi per loro stessi, gli operai politicizzati di Parigi sono incomprensibili. Sono l'inesistente, proprio del termine "capacità politica", nel mondo incerto di questa primavera del 1871. Per i borghesi, essi esistono ancora troppo, almeno fisicamente. La Borsa assedia il governo col tema: "Non farete mai delle operazioni finanziarie, se non la finite con questi scellerati". E tanto per cominciare, un imperativo apparentemente facile da sostenere: il disarmo degli operai, soprattutto il recupero dei cannoni, che i comitati militari della guardia nazionale hanno disperso nella Parigi popolare. È proprio questa iniziativa che farà del termine "18 marzo" (una giornata), esposto nella situazione "Parigi nella primavera del 1871", un sito. Cioè qualcosa che *espone* se stesso nell'apparire di una situazione.

Il 18 marzo è proprio il primo giorno di questo evento che si chiama (che si è chiamata da sé) Comune di Parigi, vale a dire l'esercizio del potere, a Parigi, da parte di militanti politici

repubblicani, socialisti e delle organizzazioni operaie armate, tra il 18 marzo e il 28 maggio 1871. Sequenza che verrà liquidata col massacro di parecchie decine di migliaia di "ribelli" da parte delle truppe del governo Thiers e del parlamento reazionario.

Che cos'è esattamente, come contenuto manifesto, questo inizio, il 18 marzo? L'apparire, nello spazio della capacità politica e di governo, dell'essere-operaio, che fino a quel momento non era stato che un sintomo sociale, una forza brutta delle rivolte e una minaccia teorica.

Che cosa accade? Thiers ordina al generale Aurelle de Paladine di impossessarsi dei cannoni della guardia nazionale. A fare il colpo, verso le tre del mattino, sono alcuni distaccamenti selezionati. Successo completo, sembra. Sui muri si legge il proclama di Thiers e dei ministri, portatore dei paradossi di una valutazione trascendentale scissa: "Che i buoni cittadini si separino dai malvagi, che aiutino la forza pubblica". Tuttavia, alle 11 del mattino, il colpo è fallito clamorosamente. Centinaia di donne del popolo, poi operai anonimi e guardie nazionali che agiscono di propria iniziativa accerchiano i soldati. Molti fraternizzano. I cannoni sono ripresi. Il generale Aurelle de Paladine è sconvolto. Ne va del grande pericolo rosso: "Il governo vi chiama a difendere i vostri focolari, le vostre famiglie, le vostre proprietà. Qualche fuorviato, obbedendo soltanto a capi occulti, dirige contro Parigi i cannoni che erano stati sottratti ai prussiani". Secondo lui si tratta di "farla finita con un comitato insurrezionale, i cui membri non rappresentano che le dottrine comuniste e metterebbero Parigi a sacco e la Francia nella fossa". Fatica sprecata. Benché priva di una vera e propria direzione, la ribellione si estende, occupa tutta la città. Le organizzazioni operaie si impadroniscono delle caserme,

degli edifici pubblici e infine dell'Hotel de ville che sarà, sotto la bandiera rossa, il luogo e il simbolo del nuovo potere. Thiers fugge da una scala nascosta, il ministro Jules Favre salta dalla finestra, tutto l'apparato governativo sparisce e si insedia a Versailles. Parigi è consegnata all'insurrezione.

Il 18 marzo è un sito, perché, oltre tutto ciò che appare in esso sotto l'evasivo trascendentale del mondo "Parigi nella primavera del 1871", appare esso stesso, in quanto inizio folgorante e totalmente imprevedibile di una rottura (ancora, è vero, senza concetto) nei confronti di ciò che ne norma l'apparire. Si noterà che "Il 18 marzo" è anche il titolo di uno dei capitoli della magnifica *Storia della Comune del 1871*, pubblicata dal militante Lissagaray nel 1876⁴. In questo capitolo si parla, con grande naturalezza, delle "donne del 18 marzo", della "gente del 18 marzo", e si testimonia così l'inclusione del "18 marzo", diventato un predicato, nella valutazione di quanto risulta dalle diverse vicende che compongono questa giornata. Lissagaray si rende conto che con gli avvenimenti del 18 marzo avviene, sotto la spinta dell'essere, un rovesciamento immanente delle leggi dell'apparire. Dal fatto che il popolo operaio di Parigi, superando la dispersione del suo assetto politico, abbia impedito un atto governativo preciso ed eseguito con la forza (la presa dei cannoni) deriva in ultima analisi l'obbligo che appaia una capacità sconosciuta, un potere senza precedenti. E così che il "18 marzo" viene ad apparire, sotto l'ingiunzione dell'essere, come elemento della propria situazione.

4 Prosper-Olivier Lissagaray, *Storia della Comune* (1876), trad. it. Editori Riuniti, Roma 1962 (N.d.T.).

Dal punto di vista dell'apparire regolato, infatti, la possibilità di un potere governativo operaio e popolare puramente e semplicemente non esiste. Nemmeno per i militanti operai che parlano in maniera vaga il lessico repubblicano. La sera del 18 marzo i membri del Comitato centrale della guardia nazionale, sola autorità effettiva della città abbandonata dai suoi tutori legali, restano in maggioranza convinti di non doversi insediare all'Hotel de ville, ripetendo che "non hanno nessun mandato da parte del governo". Questo significa, conformemente al nostro concetto di "sinistra", che recalcitrano a rompere con essa. È solo sotto la pressione delle circostanze che la mattina del 19 marzo finiscono per decidere, così come detta loro Édouard Moreau - un perfetto sconosciuto - di "fare le elezioni nel tempo più breve possibile, provvedere ai servizi pubblici, preservare la città da una sorpresa". Così, *vo-lens nolens*, si costituiscono direttamente come autorità politica, contro ogni vassallaggio nei confronti della sinistra parlamentare. In questo modo includono il 18 marzo, come inizio di quest'autorità, negli effetti del 18 marzo.

Si può dire quindi che il 18 marzo è un sito, perché s'impone a tutti gli elementi che concorrono alla propria esistenza, reclamando "con forza", sul fondo indistinto dell'essere-operaio, una nuova valutazione trascendentale della sua intensità. Il sito "18 marzo", pensato come tale, è la sovversione delle regole dell'apparire politico (della logica del potere) da parte del proprio supporto attivo, questo "18 marzo" empirico, in cui è dispensata l'impossibile possibilità dell'esistenza operaia.

Logica della Comune

La Comune è una singolarità

Quanto al pensiero del suo essere puro, un sito è semplicemente un molteplice cui accade di essere elemento di se stesso. E quel che abbiamo appena illustrato con l'esempio del 18 marzo, insieme complesso di vicende dalle quali risulta che "18 marzo" è istituito, nell'oggetto "18 marzo", come esigenza di un nuovo apparire politico che costringe a una nuova valutazione trascendentale della scena politica.

Il sito, tuttavia, non va pensato solo nella particolarità ontologica che gli ho appena riconosciuto, ma anche nel spiegamento logico delle sue conseguenze.

Il sito, infatti, è una figura dell'istante. Appare solo per scomparire, mentre la vera e propria durata, il tempo che apre o fonda sono soltanto quelli delle sue conseguenze. L'entusiasmo del 18 marzo 1871 istituisce sicuramente il primo potere operaio della storia, ma quando, il 10 maggio, il Comitato centrale proclama che, per salvare "questa rivoluzione del 18 marzo che ha reso così bella", intende "porre fine alle discordie, vincere la cattiva volontà, far cessare le competizioni, l'ignoranza e l'incapacità", questa disperazione fanfarona descrive ciò che, già da due mesi, è apparso nella città in fatto di distribuzione o di insabbiamento delle intensità politiche.

Detto questo, che cos'è una conseguenza? Questo punto è fondamentale per tutta la teoria dell'apparire storico di una politica. Ma qui evidentemente taglierò corto sui dettagli tecnici di questa teoria. La cosa più semplice è fissare il valore della relazione di conseguenza tra due termini di una situa-

zione, attraverso la mediazione del loro grado d'esistenza. Se l'elemento a di una situazione è tale che l'esistenza di a è pari a p , e se l'elemento b della stessa situazione esiste al grado q , si dirà che b è conseguenza di a , proprio secondo il grado della subordinazione di queste intensità o, se si vuole, del loro ordine. Se, per esempio, nella scala di misura delle intensità d'esistenza della situazione considerata, q è di molto inferiore a p , si farà valere la subordinazione di b ad a .

Si può dire allora che la conseguenza è una relazione, forte o debole, tra esistenze. Il grado secondo il quale una cosa è conseguenza di un'altra non è mai, quindi, indipendente dall'intensità d'esistenza di queste cose nella situazione considerata. Così la dichiarazione del Comitato centrale di cui abbiamo parlato prima, quella del 10 maggio 1871, può essere letta come una tesi sulle conseguenze. Essa registra:

- La fortissima intensità d'esistenza della giornata del 18 marzo 1871, questa rivoluzione "così bella".

- In maniera implicita il disastroso grado di esistenza della disciplina politica nel campo operaio, due mesi più tardi ("cattiva volontà", "prostrazione", "ignoranza", "incapacità").

- Il desiderio, purtroppo astratto, di accrescere il valore delle conseguenze della politica in corso rispetto alla potenza d'esistenza della sua origine scomparsa.

Il sito è l'apparire/scompare di un molteplice, il cui paradosso è l'autoppartenenza. La logica del sito concerne la distribuzione delle intensità intorno a questo punto scomparso che è il sito. Bisogna dunque cominciare dall'inizio: qual è il valore d'esistenza del sito stesso? Per poi continuare con quello che si può dedurre a proposito delle conseguenze.

Niente, nell'ontologia del sito, prescrive il suo valore d'esistenza. Un insorgere può anche essere solo un apparire locale appena "percettibile" (pura immagine, perché qui non c'è alcuna percezione). O anche: una scomparsa può anche non lasciare tracce. È anche possibile che un sito, pur affetto ontologicamente dalle stimmate del "vero" cambiamento (autoppartenenza e scomparsa nell'istante), differisca assai poco, per la sua insignificanza esistenziale, da una mera continuazione della situazione.

Il martedì 23 maggio 1871, per esempio, mentre quasi tutta Parigi è in mano alla soldatesca di Versailles, che fucila migliaia di operai su tutte le scalinate della città, mentre non c'è più nessuna direzione politica e militare da parte dei comunardi che si battono barricata per barricata, i resti del Comitato centrale fanno il loro ultimo proclama, affisso in fretta su qualche muro, e che è un "proclama di vincitori", come dice Lissagaray con amara ironia. Si esigono lo scioglimento congiunto dell'Assemblea (legale) di Versailles e della Comune, il ritiro dell'esercito da Parigi, un governo provvisorio affidato ai delegati delle grandi città, un'amnistia reciproca. Come qualificare questo triste "manifesto"? Già solo per la sua incongruenza, non lo si può ridurre alla normalità della situazione. Esso esprime ancora, magari a brani e con scherno, la certezza di sé della Comune, la sua giusta convinzione di detenere un inizio politico. È legittimo considerare questo pezzo di carta, che il vento delle caserme trascinerà nel dimenticatoio, come un elemento del sito. Tuttavia nel crepuscolo selvaggio dell'insurrezione operaia il suo valore d'esistenza è molto debole. Ciò che è qui in questione è la potenza singolare del sito. Se è vero che il manifesto del Comitato

centrale è ontologicamente situato in ciò che tiene insieme il sintagma evcyiemenziale "Comune di Parigi", tuttavia non essendo di per sé che un segno di scomposizione e d'impotenza, esso finisce per ricondurre la singolarità ai margini della pura e semplice composizione della situazione o del suo sviluppo meccanico, senza vera creazione.

Citiamo, a questo proposito, il terribile passo di Julien Gracq in *Letterine*, dedicato agli ultimi momenti della Comune. Nel 1981 avevo inserito questo testo nella prefazione di *Théorie du sujet* per indicare che tutto il mio sforzo filosofico cercava di contribuire, anche se debolmente, al fatto che noi altri, eredi politici della Rivoluzione culturale e del Maggio '68, non diventassimo mai dei "mercanti di buoni per le aringhe".

Gracq sta rileggendo il terzo volume dell'autobiografia di Jules Vallès, un dirigente della Comune, dal titolo *L'insorto*. Ecco un frammento del suo commento:

Marx è stato indulgente verso lo stato maggiore della Comune, di cui aveva perfettamente individuato le carenze. La rivoluzione ha anche i suoi Trochu e i suoi Gamelin. La franchezza di Vallès lascia costernati e potrebbe suscitare una profonda antipatia verso quello stato maggiore facile ai proclami, verso quei rivoluzionari da osteria contro i quali, gli ultimi giorni della settimana di sangue, sputavano gli insorti di Belleville. Non regge la scusa della giusta causa, quando si combatte per essa così avventatamente.

Ci afferra qualcosa di simile a una spaventosa nausea quando seguiamo la grottesca e patetica mascherata delle ultime pagine, in cui il povero delegato della Comune, con la sciarpa che non osa più mostrare infilata in un giornale sotto il

braccio, una specie di irresponsabile di quartiere, di Charlot incendiario saltellante fra le esplosioni delle granate, vaga come un cane sperduto da una barricata all'altra, inabile a qualsiasi compito, strapazzato dagli operai che mostrano i denti, distribuendo a caso buoni per le aringhe, per le cartucce e per gli incendi, e implorando la folla ringhiosa che gli sta addosso, furiosa per i guai in cui egli l'ha messa - miseramente, lamentosamente: "*Lasciatemi solo, ve ne prego. Ho bisogno di pensare da solo*".

Nel suo esilio di coraggioso irresponsabile, forse qualche volta di notte si è svegliato e ha udito ancora le voci di quegli uomini che qualche minuto dopo si sarebbero fatti bucare il ventre, e gli gridavano rabbiosamente dalla barricata: "Dove sono gli ordini? Dov'è il piano?"⁵.

Per impedire questo genere di disastro, è necessario che la forza d'esistenza nell'apparire del sito compensi il suo dileguare. E in potenza d'evento solo un sito, il cui valore d'esistenza è massimo. È stato certamente il caso, il 18 marzo 1871, quando, donne in testa, il popolo operaio di Parigi ha impedito all'esercito di disarmare la guardia nazionale. Non lo è più, per quanto riguarda la direzione politica della Comune, già dalla fine del mese di aprile.

Chiameremo *fatto* un sito, la cui intensità d'esistenza non è massima.

Chiameremo *singularità* un sito, la cui intensità d'esistenza è massima.

5 Julien Gracq, *Letterine* (1967), trad. it. Edizioni Theoria, Roma- Napoli 1989, pp. 96-97 (N.d.T.).

Si noterà che la forza repressiva dei versagliesi si accompagna a una propaganda che de-singularizza sistematicamente la Comune, per presentarla come un insieme mostruoso di fatti, che debbono rientrare (di forza) nell'ordine normale delle cose. Di qui alcuni enunciati straordinari, come per esempio quello apparso nel giornale conservatore «Le Siècle» il 21 maggio del 1871, nel mezzo dei massacri di operai: "La difficoltà sociale è risolta o in via di risoluzione". Non si potrebbe dire meglio. È vero che, già dal 21 marzo, tre giorni dopo l'insurrezione, Jules Favre dichiarava che Parigi era nelle mani di un "pugno di scellerati che pongono al di sopra dei diritti dell'Assemblea non si sa quale ideale sanguinoso e rapace". Nell'apparire di una situazione, le scelte strategiche e tattiche si muovono tra il fatto e la singolarità, perché si tratta sempre di rapportarsi a un ordine logico delle circostanze.

Se a un mondo accade di essere finalmente situato - perché vi avviene un sito - e di disporsi tra la singolarità e il fatto, è alla rete delle conseguenze che tocca allora decidere.

Il 18 marzo e le sue conseguenze

La singolarità si distanzia più del fatto dalla semplice continuità perché ad essa si connette un'intensità d'esistenza massima. Se ora distingueremo tra singolarità deboli e singolarità forti, lo faremo rispetto ai legami di conseguenza che il sito, una volta dileguato, intesse con gli altri elementi della situazione che l'ha presentato nel mondo.

Si dirà in breve che *esistere* massimamente il tempo del proprio apparire/scompare accorda al sito la potenza di una

singularità. Ma *che fare esistere* massimamente dipende dalla forza di quella singularità.

Riserveremo il nome di evento a una singularità forte.

Un po' di didattica a proposito della distinzione predicativa forza/debolezza applicata alle singularità (ai siti la cui intensità trascendentale d'esistenza è massima). E evidente che, nell'ordine del lavoro dell'apparire da parte di una verità, la Comune di Parigi, benché schiacciata nel sangue in due mesi, è ben più importante del 4 settembre 1870, quando crolla il regime del Secondo Impero e ha inizio la Terza Repubblica che durerà settant'anni. Questo, però, non dipende dagli attori: il 4 settembre, infatti, è anche il popolo operaio che con le bandiere rosse invade la piazza dell'Hotel de ville, provocando quella disfatta degli ufficiali, raccontata così bene da Lissagaray: "Grandi dignitari, alti funzionari, mammalucchi feroci, ministri imperiosi, ciambellani solenni, generali baffuti, tutti, come una banda di guitti fischianti dal pubblico, si eclissarono pietosamente il 4 settembre"⁶. Da una parte un'insurrezione che non fonda nessuna durata; dall'altra una giornata che cambia lo Stato. Ma il 4 settembre sarà confiscato da politicanti borghesi, preoccupati soprattutto di ristabilire l'ordine dei proprietari. La Comune, referente ideale di Lenin, ispirerà invece un secolo di pensiero rivoluzionario, meritando così il celebre giudizio che Marx ne aveva proposto al momento, ancora prima della sua fine sanguinosa:

La Comune è l'inizio della rivoluzione sociale del XIX secolo.

⁶ P. O. Lissagaray, op. cit., p. 47 (N.d.T.).

Quale che sarà il suo destino a Parigi, essa farà il giro del mondo. E stata subito acclamata dalla classe operaia d'Europa e degli Stati Uniti, come la parola magica dell'emancipazione.

Poniamo che il 4 settembre 1870, allineato su quel divenire generale degli Stati europei che li fa convergere verso la forma parlamentare, è una singolarità debole. E che la Comune, che ha proposto al pensiero una regola dell'emancipazione, ripresa - forse in maniera distorta - dall'Ottobre '17, ma ancor più dall'estate 1967 in Cina o dal Maggio '68 francese, è una singolarità forte. Perché non è solo l'intensità eccezionale del suo sorgere che conta - il fatto che si tratti di un episodio violento e creatore d'apparire - ma il fatto che, nella durata, questo sorgere, benché dileguato, abbia disposto come gloriose e incerte le sue conseguenze.

Gli inizi sono misurati dalla loro possibilità di ricominciare.

È da quanto della Comune continua nella concentrazione, fuori di sé, della sua intensità, che si può giudicare se un'aggiunta aleatoria nel mondo meriti d'essere considerata, al di là delle continuazioni e dei fatti, non solo come una singolarità, ma proprio come un evento.

La Comune è un evento

Tutto dipende, quindi, dalle conseguenze. Ma notiamo che non c'è conseguenza trascendentale più forte che fare apparire in un mondo quel che non esisteva. Questo vale per la giornata del 18 marzo 1871, che mette al centro della tempesta politica

una collezione di operai sconosciuti, sconosciuti perfino agli specialisti della rivoluzione, a quei vecchi "quarantottini" sopravvissuti che purtroppo ingombrarono la Comune con la loro inefficace logomachia. Ritorniamo sul primo proclama, il 19 marzo, del Comitato centrale, organismo dirattamente responsabile dell'insurrezione del 18: "Che Parigi e la Francia gettino insieme le basi di una Repubblica acclamata con tutte le sue conseguenze, il solo governo che chiuderà per sempre l'era delle invasioni e delle guerre civili". Chi firma questa dichiarazione politica senza precedenti? Venti persone, tre quarti delle quali sono dei proletari che soltanto la circostanza costituisce e definisce. L'«Officiel» governativo si chiede: "Chi sono i membri di questo comitato? Sono comunisti, bonapartisti o prussiani?". C'è già l'intramontabile motivo degli "agenti stranieri". In realtà l'evento ha come conseguenza il portare a un'esistenza politica, provvisoriamente massima, gli operai inesistenti il giorno prima.

La singolarità forte si riconosce perché, nella situazione, ha come conseguenza il farvi esistere un inesistente.

In maniera più astratta daremo questa definizione: sia dato un sito (un molteplice affetto da autoappartenenza) che è una singolarità (la cui intensità d'esistenza, per quanto momentanea ed evanescente, è massima), diremo che questo sito è una singolarità forte o un evento, se una conseguenza dell'intensità (massima) del sito è che qualcosa che non aveva alcun valore d'esistenza prende nella situazione un valore d'esistenza positivo.

Diciamo quindi solo che un evento ha, come conseguen

za massimamente vera della sua intensità (massima) d'esistenza, l'esistenza di un inesistente.

Qui siamo di fronte, ovviamente, a un violento paradosso. Perché se un'implicazione è massimamente vera, e se anche il suo antecedente lo è, il suo conseguente deve esserlo necessariamente; per cui si arriva all'insostenibile conclusione che, sotto l'effetto dell'evento, l'inesistente del sito esiste assolutamente.

E, in effetti, gli sconosciuti del Comitato centrale, politicamente inesistenti nel mondo del giorno prima, esistono assolutamente il giorno stesso del loro apparire. Il popolo di Parigi obbedisce ai loro proclami, li incoraggia a occupare tutti gli edifici pubblici, si reca alle elezioni che organizzano.

Questo paradosso si analizza in tre tempi.

In primo luogo il principio di questo rovesciamento dall'inesistenza all'esistenza assoluta nell'apparire mondano è un principio che dilegua. L'evento consuma la sua potenza in questa trasfigurazione esistenziale. In quanto molteplicità evenemenziale, il 18 marzo 1871 non ha la minima stabilità.

In secondo luogo, se l'inesistente del sito deve conquistare alla fine l'intensità massima nell'ordine dell'apparire, può farlo solo tenendosi al posto di ciò che è scomparso; la sua intensità massima è il segno, che sussiste nel mondo, dell'evento stesso. L'esistenza "eterna" dell'inesistente è il tracciato o l'enunciato, nel mondo, dell'evento scomparso. I proclami della Comune, primo potere operaio della storia universale, compongono un esistente storico, la cui assolutezza manifesta che è accaduta al mondo una disposizione interamente nuova del suo apparire, una mutazione della sua logica. L'esistenza dell'inesistente è ciò attraverso cui, nell'apparire, si dispiega la sua sovversione

da parte dell'essere che vi soggiace. È il marchio logico di un paradosso dell'essere. Una chimera onto-logica.

La distruzione

In terzo luogo là dove c'è ormai l'esistenza, l'inesistente deve ritornare. L'ordine mondano non è sovvertito al punto da esigere l'abolizione di una legge logica delle situazioni. Ogni situazione ha almeno un proprio inesistente. E, se esso viene a sublimarsi nell'esistenza assoluta, un altro elemento del sito deve cessare d'esistere, perché la legge sia salva e si preservi la coerenza dell'apparire.

Nel 1896, in una conclusione aggiunta alla sua *Storia della Comune del 1871*, Lissagaray fa due osservazioni. La prima è che la truppa dei reazionari e degli assassini degli operai del 1871 è sempre al suo posto. Con l'aiuto del parlamentarismo, questa truppa si è accresciuta di "qualche violino da spalla" pescato tra la borghesia, che "mascheratosi da democratico, le facilita la strada"⁷. La seconda è che il popolo ha ormai costituito la propria forza: "Per tre volte [nel 1792, nel 1848 e nel 1870] il proletariato francese ha fatto la Repubblica di cui gli altri si sono impadroniti, adesso è maturo per la sua Repubblica"⁸. In altri termini l'evento-Comune, iniziato il 18 marzo 1871, non ha avuto come conseguenza la distruzione del gruppo dominante e dei suoi politicanti, ma ha distrutto qualcosa di più importante: la subordinazione politica operaia e proletaria.

7 P. O. Lissagaray, *op. cit.*, p. 555 (N.d.T.).

8 P. O. Lissagaray, *op. cit.*, p. 556 (N.d.T.).

Quanto è stato distrutto è dell'ordine dell'incapacità soggettiva: "Ah" esclama Lissagaray: "I lavoratori delle città e delle campagne non hanno invece dubbi sulle loro capacità!". L'assolutizzazione dell'esistenza politica operaia - l'esistenza dell'inesistente - benché convulsa e schiacciata, ha tuttavia distrutto la necessità di una forma essenziale di soggezione: la soggezione del possibile politico proletario alla manovra politicante borghese (alla sinistra).

Come ogni autentico evento, la Comune non ha *realizzato* un possibile, ma l'ha *creato*. Questo possibile è semplicemente quello di una *politica* proletaria indipendente.

Che, un secolo dopo, la necessità di questa soggezione alla sinistra si sia ricostituita - o meglio sia stata reinventata sotto il nome stesso di "democrazia"- è un'altra storia, un'altra sequenza della storia tormentata delle verità. Rimane il fatto che, là dove c'era un inesistente, è venuta la distruzione di quello che legittimava questa inesistenza. Ciò che, all'inizio del ventesimo secolo, viene fatto fuori non è più la coscienza politica operaia, ma - anche se il secolo ancora non lo sa - il pregiudizio quanto al carattere naturale delle classi e alla vocazione millenaria dei proprietari e dei ricchi a detenere il potere statale e sociale. È questa distruzione che la Comune di Parigi compie per il futuro, fin nell'apparente messa a morte della propria sovraesistenza.

Qui abbiamo una massima trascendentale: se ciò che non valeva niente, giunge, sotto forma di una conseguenza d'evento, ad avere un valore massimo, allora un dato consolidato dell'apparire viene distrutto. Ciò che sembrava sostenere la coesione del mondo è azzerato e, se è vero che l'indicizzazione

trascendentale degli enti è la base (logica) del mondo, allora si potrà dire a buon diritto che "il mondo sta cambiando base".

Quando il mondo si entusiasma violentemente per le conseguenze assolute di un paradosso dell'essere, tutto l'apparire, minacciato dalla distruzione locale di una valutazione abituale, deve ricostituire una diversa distribuzione fra ciò che esiste e ciò che non esiste.

Sotto la spinta che l'essere esercita sul proprio apparire, a un mondo può accadere solo la *chance*, esistenza e distruzione mescolate insieme, di un altro mondo.

Per concludere

Nella Comune quest'altro mondo non risiede affatto, per noi, nell'esistenza che ne è susseguita e che chiamerò la sua *prima* esistenza. Cioè nel partito-Stato e nel suo referente sociale operaio. Esiste piuttosto nella constatazione che una rottura politica è sempre la combinazione fra una capacità soggettiva e l'organizzazione, completamente indipendente dallo Stato, delle conseguenze di questa capacità.

È importante inoltre affermare che una tale rottura è sempre una rottura con la sinistra, nel senso formale che ho dato a questo termine. E questo, oggi, vuol dire anche rottura con la forma rappresentativa della politica o, volendo andare ancora più in là nella provocazione fondata, rottura con la "democrazia".

Che le conseguenze di una capacità politica siano necessariamente dell'ordine del potere e della gestione statale appartiene al primo bilancio della Comune, non a quello che ci in-

teressa. Il nostro problema, infatti, è piuttosto ritornare, al di qua di questo primo bilancio (prima di Lenin, volendo), a quanto è stato vivo, anche se sconfitto, nella Comune: una politica appare quando una *dichiarazione* è anche e contemporaneamente una *decisione sulle conseguenze*; quando cioè una dichiarazione è attiva nella forma di una disciplina collettiva precedentemente sconosciuta. Non bisogna, infatti, mai dimenticare che coloro che non sono niente possono accettare la scommessa delle conseguenze del loro apparire, solo nell'elemento di una nuova disciplina - che è una disciplina pratica del pensiero. Il Partito nel senso di Lenin ha sicuramente rappresentato la creazione di una tale disciplina, ma nella sua subordinazione finale alla costrizione statale. Il compito attuale è sostenere la creazione di una disciplina che si sottragga al dominio dello Stato e che sia politica *da parte a parte*.

Traduzione di Antonella Moscati

IV

L'IDEA DEL COMUNISMO

Il mio proposito è oggi quello di descrivere un'operazione intellettuale cui - per una serie di ragioni che spero siano convincenti - assegnerò il nome d'Idea del comunismo. Probabilmente il passaggio più delicato della costruzione cui mi accingo è quello più generale, quello in cui si tratta di stabilire cosa sia un'Idea, non solo per quanto riguarda le verità politiche (e, nella fattispecie, l'Idea di comunismo), ma anche per quanto riguarda una verità qualsiasi (e, in questo caso, l'Idea implica una ripresa contemporanea di ciò che Platone tenta di trasmetterci con il nome di *eidos* o *d'idea o*, per essere più precisi, d'idea del Bene). Darò quindi essenzialmente per implicita l'Idea nella sua generalità¹,

¹ Il tema dell'Idea si afferma progressivamente nel mio lavoro. Si può dire che sia già presente, alla fine degli anni Ottanta, quando nel *Manifesto per la filosofia* (trad. it. di F. Elefante, Cronopio, Napoli 2008) designo la mia impresa come un "platonismo del molteplice", rendendo necessaria una meditazione su che cosa sia un'Idea. Nelle *Logiques des mondes* (Seuil, Paris 2006) tale meditazione assume una forma imperativa: la "vera vita" è concepita come vita secondo l'Idea, contro la massima del materialismo democratico contemporaneo che ci ingiunge di vivere senza Idea. Esamino poi più da vicino la logica dell'Idea nel *Secondo Manifesto per la filosofia* (trad. di L. Boni, Cronopio, Napoli 2010), in cui introduco la nozione d'ideazione, e quindi il valore operativo, o attivo, dell'Idea. Tutto ciò si fonda su un impegno multiforme per una rinascita dell'uso di Platone. Citerò in proposito: il mio seminario che, da due anni a questa parte, porta il titolo "Pour aujourd'hui, Platon!"; il progetto di un film su "La vita di Platone"; e la traduzione integrale (che io definisco un'"ipertraduzione") della *Repubblica*, ribattezzata "Del comun(ismo)", ridistribuita in nove capitoli, che spero di portare a termine e pubblicare nel 2010 [Un saggio dell'i-

per essere il più chiaro possibile sull'Idea del comunismo.

L'operazione "Idea del comunismo" richiede tre componenti originarie: una componente politica, una componente storica e una componente soggettiva.

Cominciamo dalla componente politica. Ovvero da quel che chiamo una verità, una verità politica. A proposito della mia analisi della Rivoluzione culturale (verità politica per eccellenza), un commentatore del giornale britannico «The Observer», si è sentito in diritto d'affermare che, alla sola constatazione del mio rapporto positivo con un simile episodio della storia cinese (che per lui, naturalmente, non è stato altro che un caos sinistro e omicida), c'era da congratularsi del fatto che la tradizione empirista inglese avesse "vaccinato [i lettori dell'«Observer»] *contro ogni indulgenza verso il dispotismo dell'ideocrazia*". Si congratulava, insomma, del fatto che l'imperativo dominante nel mondo odierno sia "Vivi senza Idea". Per fargli piacere, comincerò quindi col dire che, dopotutto, si può descrivere in modo puramente empirico una verità politica: come una sequenza concreta e databile in cui sorgono, esistono e svaniscono una nuova pratica e un nuovo pensiero dell'emancipazione collettiva². Se ne possono anche fornire alcuni esempi: la Rivoluzione francese tra il 1792 e il 1794, la guerra popolare in Cina tra il 1927 e il 1949, il bolscevismo in Russia tra il 1902 e il 1917 e - purtroppo per P«Observer», anche se non credo che gli altri esempi gli risultino più graditi - la Grande Rivoluzione Culturale Proletaria, almeno tra il 1965 e il 1968.

pertraduzione di Badiou è stato anticipato in appendice a *Aglaia - Mélanges offerts a Monique Dixsaut*, Vrin, Paris 2011, N.d. T.].

Ciò detto, dal punto di vista formale, cioè filosofico, stiamo parlando in questo caso di procedure di verità, nel senso che ho conferito a questo termine fin da *L'essere e l'evento*. Tornerò sull'argomento tra poco. Si noti per il momento che ogni procedura di verità prescrive un Soggetto di questa verità, un Soggetto che, anche dal punto di vista empirico, non è riducibile a un individuo.

In secondo luogo la componente storica. Come si evince dalla datazione: una procedura di verità è iscritta nel divenire generale dell'Umanità in una forma locale, i cui supporti possono essere spaziali, temporali o antropologici. Epiteti quali "francese" o "cinese" non sono altro che indici empirici di tale localizzazione. Essi permettono di comprendere perché Sylvain Lazarus (cfr. nota precedente) parli di "modi storici della politica", e non di "modi" *tout court*. Esiste infatti una dimensione storica di una verità, sebbene quest'ultima sia in ultima istanza universale (nel senso che attribuisco a questo termine nella mia *Etica* o nel mio *San Paolo. La fondazione dell'universalismo*), o eterna (come preferisco definirla in *Logiques des mondes* e nel *Secondo Manifesto per la filosofia*).

2 L'esistenza rarefatta della politica, in forma di sequenze votate a una cessazione immanente, è articolata con forza da Sylvain Lazarus, nel suo libro *L'anthropologie du nom*. Lazarus definisce questo genere di sequenze "modi storici della politica", definiti da un certo tipo di rapporto tra una politica e un pensiero. La mia personale elaborazione filosofica di che cosa sia una procedura di verità è apparentemente assai diversa (i concetti di evento e di genericità non figurano, infatti, nella teoria di Lazarus). Nelle *Logiques des Mondes* ho spiegato perché, nonostante ciò, la mia impresa filosofica sia compatibile con quella di Lazarus, il quale propone invece un pensiero della politica dal punto di vista della politica medesima. Si noti come, anche per lui sia evidentemente importante il problema della datazione dei modi storici della politica.

Si vedrà in particolare come, all'interno di un determinato tipo di verità (politica, ma anche amorosa, artistica o scientifica), l'iscrizione storica implichi la relazione tra verità differenti e situate quindi in punti differenti del tempo umano generale. In particolare, una verità può avere effetti retroattivi su altre verità create in precedenza. Tutto questo esige una disponibilità trans-temporale delle verità.

Infine la componente soggettiva. Si tratta della possibilità per un individuo, definito come semplice animale umano e nettamente distinto da ogni Soggetto, di decidere³ di diventare una parte di una procedura di verità politica. Di diventare insomma un militante di una verità. In *Logiques des mondes* e, più recentemente, nel *Secondo Manifesto per la filosofia*, ho descritto questo tipo di decisione come un'incorporazione: il corpo individuale, con tutto quel che esso comporta in termini di pensieri, d'affetti, di potenzialità attive, ecc., diventa uno degli elementi di un altro corpo, il corpo-di-verità, esistenza materiale in un dato mondo di una verità in divenire. È il momento in cui un individuo dichiara di poter oltrepassare i limiti (d'egoismo, di rivalità, di finitezza) impostigli dall'individualità (o dall'animalità, che è la stessa cosa).

Lo può nella misura in cui, pur restando quell'individuo che è, egli diventa anche, per incorporazione, parte agente di un nuovo Soggetto.

3 Il tema della decisione, della scelta, della volontà (*the Will*), in cui l'Idea fornisce un involucro all'impegno individuale, è sempre più presente nel lavoro di Peter Hallward. Da qui il carattere sempre più insistente, nei suoi lavori, del riferimento alla Rivoluzione francese e alla rivoluzione haitiana, nelle quali tali categorie sono meglio visibili.

Chiamo soggettivazione questa decisione, questa volontà⁴. In termini più generali, una soggettivazione è sempre il movimento attraverso il quale un individuo fissa il posto di una verità rispetto alla propria esistenza vitale e al mondo in cui questa esistenza si dispiega.

Chiamo "Idea" una totalizzazione astratta dei tre elementi originari, una procedura di verità, un'appartenenza storica e una soggettivazione individuale. E possibile quindi fornire immediatamente una definizione formale dell'Idea: un'Idea è la soggettivazione di una relazione tra la singolarità di una procedura di verità e una rappresentazione della Storia.

Nel caso in questione, si dirà che un'Idea è la possibilità per un individuo di comprendere come la propria partecipazione a un processo politico particolare (il proprio entrare in un corpo-di-verità) sia anche, in un certo senso, una decisione storica. Grazie all'Idea, l'individuo, in quanto elemento del nuovo Soggetto, realizza la propria appartenenza al movimento della Storia. La parola "comunismo" è stata per circa due secoli (dalla "Communauté des Egaux" di Babeuf fino agli anni Ottanta del secolo scorso) il nome più importante di un'Idea situata nel campo delle politiche d'emancipazione, delle politiche rivoluzionarie. Essere un comunista significava probabilmente essere un militante di un Partito comunista in un determinato paese.

4 Nella mia *Théorie du Sujet*, pubblicata nel 1982, la coppia soggettivazione/processo soggettivo gioca un ruolo fondamentale. Segno ulteriore del fatto che, come ha sostenuto Bruno Bosteels in diversi lavori (tra cui la sua traduzione in inglese del mio libro, accompagnata da un importante commento) sto facendo pian piano ritorno ad alcune delle intuizioni dialettiche contenute in quel libro.

Ma essere un militante di un Partito comunista significava essere uno dei milioni di agenti di un orientamento storico dell'Umanità nel suo insieme. La soggettivazione legava, nell'elemento dell'Idea del comunismo, l'appartenenza locale a una procedura politica e l'immenso dominio simbolico della marcia dell'Umanità verso la propria emancipazione collettiva. Distribuire un volantino in un mercato significava anche salire sulla scena della Storia.

Si capisce allora perché la parola "comunismo" non possa essere un nome puramente politico: per l'individuo di cui sostiene la soggettivazione, infatti, essa connette la procedura politica con qualcosa di diverso dalla politica. Ma non può nemmeno essere un nome puramente storico, poiché senza la procedura politica effettiva che, come vedremo, contiene sempre una parte di contingenza, la Storia è soltanto un vuoto simbolismo. E, infine, non può nemmeno essere una parola puramente soggettiva o ideologica, poiché la soggettivazione opera "tra" la politica e la storia, tra la singolarità e la proiezione di questa singolarità in una totalità simbolica e, senza questa dimensione materiale e simbolica, non può raggiungere il regime di una decisione. La parola "comunismo" ha lo statuto di un'Idea: ciò significa che, a partire da un'incorporazione e dunque dall'interno di una soggettivazione politica, essa denota una sintesi tra la politica, la storia e l'ideologia. Questo è il motivo per cui va intesa più come un'operazione che come una nozione. L'Idea comunista esiste solo alla congiunzione tra l'individuo e la procedura politica, quale componente della soggettivazione che si accompagna a una proiezione storica della politica. L'idea comunista è ciò che costituisce il divenire-

Soggetto-politico dell'individuo in quanto egli è anche e al tempo stesso la sua proiezione nella Storia.

Non fosse altro che per avvicinarmi ai territori speculativi del mio amico Slavoj Žižek⁵, credo che sia utile formalizzare l'operazione dell'Idea in generale, e dell'Idea comunista in particolare, attraverso le tre istanze del Soggetto secondo Lacan: il reale, l'immaginario e il simbolico. Si dirà innanzitutto che la stessa procedura di verità è il reale su cui si sostiene l'idea. Si converrà poi sul fatto che la Storia ha un'esistenza puramente simbolica. La Storia, infatti, non può apparire. Per apparire bisogna appartenere a un mondo. Ma la Storia, in quanto presunta totalità del divenire degli esseri umani, non ha nessun mondo che possa situarla in un'esistenza effettiva. Essa è una costruzione narrativa a posteriori. Si concederà infine che la soggettivazione, proiettando il reale nel simbolico di una Storia, possa essere soltanto immaginaria, per la ragione fondamentale che nessun reale si fa simbolizzare in quanto tale. Il reale esiste in un determinato mondo e a certe condizioni molto particolari, sulle quali tornerò tra poco.

5 Probabilmente Slavoj Žižek è oggi il solo pensatore capace di restare fedele al contributo di Lacan e di sostenere con costanza ed energia il ritorno dell'Idea di comunismo. E questo perché il suo vero maestro è Hegel, di cui fornisce un'interpretazione interamente nuova, e cioè non più subordinata al tema della Totalità. Diciamo che oggi esistono due maniere di salvare l'Idea del comunismo in filosofia: rinunciare a Hegel, non senza dolore, e al prezzo di un riesame continuo dei suoi testi (è quel che avviene nel mio caso) o proporre un Hegel diverso, un Hegel sconosciuto, ed è quel che fa Žižek a partire da Lacan (che è stato sempre, dapprima esplicitamente e poi segretamente, secondo Žižek, un grande hegeliano).

Ma, come Lacan ha detto e ripetuto, non può essere simbolizzato. Il reale di una procedura di verità non può, quindi, essere proiettato "realmente" nella simbolica narrativa della Storia. Può essere proiettato solo in maniera immaginaria, ma questo non significa affatto che ciò sia inutile, negativo o senza effetto. Al contrario. È, infatti, nell'operazione dell'Idea che l'individuo trova le risorse necessarie per poter consistere "da Soggetto"⁶. Si sosterrà perciò la tesi seguente: l'Idea espone una verità in una struttura di finzione. Nel caso specifico dell'Idea comunista, operativa quando la verità in questione è una sequenza politica emancipatrice, diremo che "comunismo" espone quella sequenza (e quindi i militanti della sequenza) nell'ordine simbolico della Storia. Diremo cioè che l'Idea comunista è l'operazione immaginaria attraverso la quale una soggettivazione individuale proietta un frammento di reale politico nella narrazione simbolica di una Storia. È in questo senso che si può dire che l'Idea è (come è prevedibile che sia!) ideologica⁷.

Oggi è essenziale capire che "comunista " non può più essere l'aggettivo che qualifica una politica.

6 Vivere "da Soggetto" va inteso in due sensi. Il primo è analogo al "vivere da Immortale", massima tratta da Aristotele. "Da" significa "come se si fosse". Il secondo senso è topologico: l'incorporazione implica infatti che l'individuo viva "nel" corpo-soggetto di una verità. Queste sfumature sono illustrate dalla teoria del corpo-di-verità con la quale si concludono le *Logiques des Mondes*, conclusione decisiva ma - devo ammetterlo - ancora involuta e laboriosa.

7 In fondo, per comprendere il termine ormai trito di "ideologia", la cosa più semplice è non allontanarsi dalla sua origine: è "ideologico" ciò che deriva da un'Idea.

Questo cortocircuito tra il reale e l'Idea ha prodotto singolari espressioni, e c'è voluto un secolo d'esperienze, epiche e terribili insieme, per comprendere quanto fossero mal costituite, espressioni come "Partito comunista" o "Stato comunista" - un ossimoro che l'espressione "Stato socialista" cercava di evitare. Si può riconoscere in questo cortocircuito l'effetto di lungo corso delle origini hegeliane del marxismo. Per Hegel, infatti, l'esposizione storica delle politiche non è una soggettivazione immaginaria, ma il reale in persona. L'assioma cruciale della dialettica quale egli la concepisce è, infatti, che "il Vero è il divenire di se stesso" o, che è poi la stessa cosa, che "il Tempo è l'esser-ci del concetto". Secondo il lascito speculativo hegeliano, è quindi legittimo pensare che l'iscrizione storica delle sequenze politiche rivoluzionarie o dei frammenti disparati dell'emancipazione collettiva sotto il nome di "comunismo" ne riveli la verità, verità che consiste nel progredire secondo il senso della Storia. Questa subordinazione latente delle verità al loro senso storico implica che si possa parlare "in verità" di politiche comuniste, di partiti comunisti e di militanti comunisti. Ma è chiaro che oggi dobbiamo diffidare di tale aggettivazione. Per combatterla ho dovuto affermare innumerevoli volte che la Storia non esiste, cosa che si accorda con la mia concezione delle verità, cioè col fatto che le verità non hanno nessun senso, e tanto meno il senso di una Storia. Ma oggi devo precisare questo verdetto. Certo, non esiste un reale della Storia, ed è quindi vero, trascendentalmente vero, che la Storia non può esistere. La discontinuità dei mondi è la legge dell'apparire, e dunque dell'esistenza. Tuttavia quel che esiste, sotto la condizione reale dell'azione politica organizzata, è l'Idea comunista, operazione legata alla soggettivazione

intellettuale e che integra sul piano individuale il reale, il simbolico e l'ideologico. Dobbiamo restituire questa Idea, svincolandola da ogni uso predicativo. Dobbiamo salvare l'Idea, ma anche liberare il reale da ogni coalescenza immediata con essa. Possono essere raccolte dall'Idea comunista, quale potenza possibile del divenire-soggetto, soltanto quelle politiche che sarebbe in fondo assurdo definire comuniste.

Occorre dunque cominciare dalle verità, dal reale politico, per individuare l'Idea nella triplicità della sua operazione: reale-politica, simbolico-Storia, immaginario-ideologia.

Comincerò con l'evocare, in forma estremamente astratta e semplificata, i concetti di cui mi servo solitamente.

Chiamo "evento" una rottura nella disposizione normale dei corpi e dei linguaggi così come esiste rispetto a una situazione particolare (per impiegare la terminologia de *L'essere e l'evento*, 1988 o del *Manifesto per la filosofia*, 1989), o così come appare in un mondo particolare (se si preferisce la terminologia delle *Logiques des mondes*, 2006 o del *Secondo Manifesto per la filosofia*, 2009). Quel che importa è sottolineare come un evento non sia la realizzazione di una possibilità interna alla situazione o dipendente dalle leggi trascendentali di un dato mondo. Un evento è la creazione di nuove possibilità. Esso non si situa semplicemente al livello dei possibili oggettivi, ma al livello della possibilità dei possibili. O per dirla altrimenti: rispetto a una data situazione o a un dato mondo, un evento apre la possibilità di ciò che, dallo stretto punto di vista della composizione di quella situazione o della legalità di quel mondo, è propriamente impossibile. Se ricordiamo l'equazione di Lacan reale = impossibile, scorgiamo immediatamente la dimensione intrinsecamente reale dell'evento. Si potrebbe

anche dire che un evento è l'avvento del reale in quanto possibile futuro di se stesso.

Chiamo "Stato" o "stato della situazione" il sistema delle limitazioni che, per l'appunto, limitano la possibilità dei possibili. Si potrà anche dire che lo Stato è ciò che prescrive quello che, in una data situazione, è l'impossibile di quella situazione, a partire dalla prescrizione formale di ciò che è possibile. Lo Stato è sempre la finitezza della possibilità, e l'evento ne è l'infinitizzazione. Che cosa, per esempio, costituisce oggi lo Stato delle possibilità politiche? Ebbene, l'economia capitalista, la forma costituzionale di governo, le leggi (nel senso giuridico) riguardanti la proprietà e l'eredità, l'esercito, la polizia... Si vede come, attraverso tutti questi dispositivi, tutti questi apparati, compresi naturalmente quelli che Althusser chiamava "Apparati ideologici di Stato" - e che si possono definire a partire dal loro obbiettivo comune: impedire che l'Idea comunista designi una possibilità -, lo Stato organizza e mantiene, spesso con la forza, la distinzione tra quel che è possibile e quel che non lo è. Da ciò risulta chiaramente che un evento è qualcosa che avviene sottraendosi alla potenza dello Stato.

Chiamo "procedura di verità" o "verità" un'organizzazione continua delle conseguenze di un evento in una situazione (in un mondo). Si noterà subito che a ogni verità co-ap- partiene una certa casualità essenziale, che corrisponde alla sua origine evenemenziale. Chiamo "fatti" le conseguenze dell'esistenza dello Stato. Si noti come la completa necessità sia sempre dalla parte dello Stato. Se ne evince che una verità non può essere composta di puri fatti. La parte non fattuale di una verità dipende dal suo orientamento, e la chiameremo perciò

soggettiva. Diremo inoltre che il "corpo" materiale di una verità, in quanto soggettivamente orientato, è un corpo eccezionale. Servendomi senza complessi di una metafora religiosa, mi piacerebbe dire che il corpo-di-verità, nella misura in cui è irriducibile ai fatti, può essere definito un corpo glorioso. Per quanto riguarda questo corpo che, in politica, è quello di un nuovo Soggetto collettivo, di un'organizzazione di molteplici individui, diremo che esso partecipa alla creazione di una verità politica. A proposito dello Stato del mondo in cui tale creazione è attiva, parleremo di fatti storici. La Storia in quanto tale, costituita di fatti storici, non è affatto sottratta alla potenza dello Stato. La Storia non è né soggettiva né gloriosa. Bisogna dire piuttosto che la Storia è la storia dello Stato⁸.

Possiamo a questo punto tornare al nostro discorso sull'Idea comunista. Se per un individuo un'idea è l'operazione soggettiva grazie alla quale una verità reale particolare viene immaginariamente proiettata nel movimento simbolico di una Storia, possiamo dire che un'Idea presenta la verità come se fosse un fatto. Oppure: che l'idea presenta certi fatti come simboli del reale della verità. E così che l'Idea del comunismo ha permesso che la politica rivoluzionaria e i suoi Partiti fossero iscritti nella rappresentazione di un senso della Storia di cui il comunismo era il compimento necessario.

8 Che la storia sia la storia dello Stato è una tesi introdotta nel campo dell'intellettualità politica da Sylvain Lazarus, sebbene egli non l'abbia ancora pubblicata in tutte le sue implicazioni. Anche in questo caso occorre specificare che il mio concetto ontologico-filosofico dello Stato, che ho introdotto alla metà degli anni Ottanta, è caratterizzato da una provenienza diversa (matematica) e da un destino diverso (metapolitico). Tuttavia, i nostri punti di vista restano compatibili su un punto essenziale: nessuna procedura di verità politica può, nella sua essenza, essere confusa con le azioni storiche di uno Stato.,

O che si potesse parlare di una "patria del socialismo", cosa che equivaleva a simbolizzare la creazione di un possibile, fragile per definizione, grazie alla massività di un potere. L'Idea, che è una mediazione operativa tra il reale e il simbolico, presenta all'individuo sempre qualcosa che si situa tra l'evento e il fatto. Ecco perché le dispute interminabili sullo statuto reale dell'Idea di comunismo non conducono da nessuna parte. Si tratta di un'idea regolatrice nel senso kantiano, priva di efficacia reale ma capace di fissare per il nostro intelletto finalità ragionevoli? O di un programma da realizzare progressivamente attraverso l'azione sul mondo di un nuovo Stato post- rivoluzionario? È un'utopia, magari un'utopia pericolosa e persino criminale? O è il nome della Ragione nella Storia? E impossibile ottenere un risultato con questo tipo di discussione, per la semplice ragione che l'operazione soggettiva dell'Idea è composita, e non semplice. Essa fa da involucro, in qualità di condizione reale assoluta, all'esistenza di sequenze reali della politica d'emancipazione, ma presuppone anche l'esposizione di una serie di fatti storici idonei alla simbolizzazione. Non dice che l'evento e le sue conseguenze politiche organizzate siano riducibili a fatti (il che equivarrebbe a sottomettere la procedura di verità alle leggi dello Stato). Ma non dice nemmeno che i fatti siano inidonei a ogni trans-crizione (per giocare un po' sulle parole alla maniera di Lacan) storica dei caratteri tipici di una verità. L'Idea è una fissazione storica di quel che vi è di sfuggente, di sottratto, d'inafferrabile, nel divenire di una verità. Ma lo è solo nella misura in cui essa riconosce come proprio reale questa dimensione aleatoria, sfuggente, sottratta e inafferrabile. Ragion per cui è proprio dell'idea comunista rispondere alla

domanda "Da dove provengono le idee giuste?" così come fa Mao: "le idee giuste" (ovverossia: ciò che costituisce il tracciato di una verità in una situazione) provengono dalla pratica. È evidente che "pratica" è il nome materialista del reale. Converrà quindi dire che l'Idea che simbolizza nella Storia il divenire "in verità" delle idee (politiche) giuste, cioè l'Idea del comunismo, viene dunque a sua volta *in fine* della pratica (dell'esperienza del reale), senza tuttavia potersi ridurre a quest'ultima. Perché essa è il protocollo non dell'esistenza, ma dell'esposizione di una verità attiva.

Tutto ciò spiega, e in una qualche misura giustifica, che alla fine si sia arrivati addirittura a esporre certe verità della politica d'emancipazione nella forma del loro contrario, cioè nella forma di uno Stato. Poiché si tratta di un rapporto ideologico (immaginario) tra una procedura di verità e dei fatti storici, perché esitare a spingere un tale rapporto al suo estremo, perché non dire che si tratta di un rapporto tra evento e Stato? *Stato e rivoluzione* è il titolo di uno dei più celebri testi di Lenin. Che tratta appunto dello Stato e dell'Evento. Tuttavia Lenin, che in questo segue Marx, ci tiene a precisare che lo Stato di cui sarà questione dopo la Rivoluzione dovrà essere lo Stato dell'estinzione o del deperimento dello Stato, lo Stato come organizzazione della transizione verso il non- Stato. Diciamo allora che l'Idea del comunismo può proiettare il reale di una politica, sempre sottratto alla potenza dello Stato, nella figura storica di "un altro Stato", a condizione che la sottrazione sia interna a questa operazione soggettivante, a condizione cioè che l'"altro Stato" sia anch'esso sottratto alla potenza dello Stato, dunque alla propria potenza, in quanto è uno Stato la cui essenza consiste nell'estinguersi.

È in questo contesto che bisogna pensare e avallare l'importanza dei nomi propri in ogni politica rivoluzionaria. Importanza in effetti spettacolare e paradossale. Da una parte, infatti, la politica d'emancipazione è essenzialmente la politica delle masse anonime, la vittoria dei senza-nome⁹, di coloro che sono tenuti dallo Stato in una mostruosa insignificanza. Dall'altra parte, essa è completamente segnata da nomi propri che l'identificano storicamente e che la rappresentano, ben più profondamente che non nel caso delle altre politiche. Perché dunque una tale sfilza di nomi propri? Perché questo glorioso Pantheon di eroi rivoluzionari? Perché Spartaco, Thomas Munzer, Robespierre, Toussaint-Louverture, Blanqui, Marx, Lenin, Rosa Luxemburg, Mao, Che Guevara, e tanti altri? Perché tutti questi nomi simbolizzano storicamente, nella forma di un individuo, di una pura singolarità di corpo e pensiero, il tessuto raro e prezioso delle precarie sequenze della politica come verità.

9 I "senza-nome", i "senza-parte", e in ultima analisi la funzione organizzatrice degli operai "*sans-papiers*" in tutte le azioni politiche contemporanee, tutto questo nasce da una presentazione negativa, o meglio privativa, del territorio umano delle politiche d'emancipazione. E stato Jacques Rancière a evidenziare nel campo filosofico, soprattutto a partire da uno studio approfondito di questi temi nel corso del diciannovesimo secolo, la portata democratica dell'inappartenenza a una classe dominante. In effetti l'idea risale almeno al Marx dei *Manoscritti del 1844*, che definisce il proletariato come umanità generica, in quanto in sé privo delle proprietà in virtù delle quali la borghesia definisce l'Uomo (rispettabile, normale, o "integrato" come diremmo oggi). Tale idea è anche alla base del tentativo di Rancière di riscattare la parola "democrazia", come ben si vede nel suo saggio *L'odio per la democrazia* (trad. it. di A. Moscati, Cronopio, Napoli 2008). Non sono sicuro che sia così facile salvare questa parola, e in ogni caso credo che sia inevitabile passare attraverso l'Idea del comunismo. La discussione è avviata e andrà avanti.

Il fine formalismo dei corpi-di-verità si traduce qui in esistenza empirica.

L'individuo qualunque trova in individui gloriosi e tipici una mediazione della propria individualità, la prova che è possibile forzarne la finitezza.

L'azione anonima di milioni di militanti, d'insorti, di combattenti, in sé irrappresentabile, è concentrata e contata come uno nel simbolo semplice e potente del nome proprio. I nomi propri partecipano così all'operazione dell'Idea, e quelli che abbiamo appena citato sono componenti dell'Idea del comunismo nelle sue differenti tappe. Non si abbia tema di dirlo: la condanna, a proposito di Stalin, del "culto della personalità" da parte di Krusciov, non colpiva nel segno e annunciava, col pretesto della democrazia, il deperimento dell'Idea del comunismo al quale abbiamo assistito nei decenni successivi. La critica politica di Stalin e della sua visione terroristica dello Stato doveva essere fatta in modo rigoroso dal punto di vista della politica rivoluzionaria, e Mao ne ha fornito più che un abbozzo in molti dei suoi testi¹⁰. Krusciov, invece, difendendo di fatto il gruppo dirigente dello Stato staliniano, non ha fatto il minimo passo in questa direzione, contentandosi, a proposito del Terrore esercitato in nome di Stalin, di una critica astratta del ruolo dei nomi propri nella soggettivazione politica.

10 Per quanto riguarda i testi di Mao su Stalin si può fare riferimento a Mao Tse-Tung, *Note su Stalin e il socialismo sovietico*, a cura di Hu Chi-hsi (prefazione di Aldo Natoli, trad. it. di G. Ferrara e A. G. Ricci, Laterza, Roma-Bari 1975), di cui propongo un commento, a partire dall'idea dell'eternità del Vero, in apertura alle *Logiques des mondes*.

Scavando così con le sue stesse mani il letto del fiume in cui scorrerà, un decennio più tardi, l'umanesimo reattivo dei "nouveaux philosophes". Da qui deriva un insegnamento assai prezioso: se è vero che le retroazioni politiche possono esigere che un certo nome proprio sia destituito della propria funzione simbolica, non si può però destituire la funzione stessa. Perché l'Idea - e a maggior ragione l'Idea comunista che si riferisce direttamente all'infinito popolare - ha bisogno della finitezza dei nomi propri.

Ricapitoliamo dunque nella maniera più semplice possibile. Una verità è il reale politico. La Storia, anche la Storia come riserva di nomi propri, è un luogo simbolico. L'operazione ideologica dell'Idea del comunismo è la proiezione immaginaria del reale politico nella finzione simbolica della Storia, ivi compreso nella forma di una rappresentazione dell'azione delle masse innumerevoli per mezzo dell'Uno di un nome proprio. La funzione di questa Idea consiste nel sostenere l'incorporazione individuale nella disciplina di una procedura di verità, autorizzando l'individuo stesso a eccedere le limitazioni statali che predicano la sopravvivenza, per divenire parte di un corpo-di-verità o corpo soggettivabile.

Ci domanderemo a questo punto: perché mai è necessario il ricorso a un'operazione tanto ambigua? Perché mai l'evento e le sue conseguenze devono esporsi nella forma di un fatto, e spesso di un fatto violento, che le diverse varianti del "culto della personalità" accompagnano? Perché mai una tale assunzione storica delle politiche d'emancipazione?

La ragione più immediata sta nel fatto che la storia ordinaria, la storia delle vite individuali, è prigioniera dello Stato. La storia di una vita è in sé, indipendentemente da ogni deci-

sione e da ogni scelta, una parte della storia dello Stato, le cui mediazioni classiche sono la famiglia, il lavoro, la patria, la proprietà, la religione, i costumi... La proiezione eroica, ma individuale, di un'eccezione a tutto questo - così come lo è una procedura di verità - ambisce a essere condivisa con gli altri, non vuole mostrarsi solo come eccezione, ma anche come possibilità ormai comune a tutti. Ed è proprio questa una delle funzioni dell'Idea: proiettare l'eccezione nell'ordinario delle esistenze, riempire di una dose d'inaudito ciò che si contenta di esistere. Convincere il mio *entourage* individuale, mio marito o mia moglie, i vicini e gli amici, i colleghi, che c'è anche la favolosa eccezione delle verità in divenire e che non siamo condannati all'omologazione delle nostre esistenze dai limiti imposti dallo Stato. Certo, sarà in ultima istanza solo l'esperienza nuda o militante della procedura di verità a forzare qualcuno a entrare nel corpo-di-verità. Ma per condurlo fino al punto in cui quell'esperienza si dà, per renderlo spettatore, e quindi anche già per metà attore, di quel che importa a una verità, la mediazione dell'Idea, la condivisione dell'Idea sono quasi sempre necessarie. L'Idea del comunismo (quale che sia il nome che le viene dato e che d'altronde conta poco: nessuna idea è identica al suo nome) è ciò attraverso cui è possibile dire il processo di una verità nel linguaggio impuro dello Stato, spostando così, per un certo tempo, le linee di forza attraverso le quali lo Stato prescrive quel che è possibile e quel che è impossibile. In una simile prospettiva, il gesto più semplice consiste nel portare qualcuno a una vera riunione politica, lontano da casa, lontano dai suoi parametri esistenziali abituali, in una residenza d'operai del Mali, per esempio, o ai cancelli di una fabbrica. Una volta giunto nel luogo dal quale

procede una politica, sarà lui a decidere se incorporarsi o se ripiegare su se stesso. Ma perché possa venire sul luogo, occorre che l'Idea - e da due secoli a questa parte, o forse fin da Platone, un'idea del genere è l'Idea del comunismo - lo predisponga nell'ordine delle rappresentazioni, della Storia e dello Stato. Occorre che il simbolo venga immaginariamente a sostegno della fuga creatrice del reale. Occorre che fatti allegorici ideologizzino e storicizzino la fragilità del vero. Occorre che una povera e decisiva discussione tra quattro operai e uno studente in una sala buia sia ingigantita per un momento nelle dimensioni del Comunismo e possa così essere al contempo quel che è e quel che sarà stata in quanto momento della costruzione locale del Vero. Occorre che diventi visibile, per mezzo dell'ingigantimento simbolico, il fatto che le "idee giuste" provengono da questa pratica pressoché invisibile. Occorre che la riunione tra cinque persone in una periferia sperduta diventi eterna nella sua stessa precarietà. Per questo il reale deve esporsi in una struttura di finzione.

La seconda ragione è che ogni evento è una sorpresa. Se non lo fosse, sarebbe stato prevedibile come un fatto e quindi s'iscriverebbe nella Storia dello Stato, il che è contraddittorio. Si può dunque porre il problema in questi termini: come prepararci a simili sorprese? Il problema sussiste anche quando siamo già militanti delle conseguenze di un evento anteriore, anche quando siamo già inclusi in un corpo-di-verità. Certo immaginiamo lo sviluppo di nuovi possibili. Ma l'evento che accade renderà possibile quel che, anche per noi, resta ancora impossibile. Per poter anticipare, almeno dal punto di vista ideologico o intellettuale, la creazione di nuovi possibili,

dobbiamo avere un'Idea. Un'Idea che includa ovviamente la novità dei possibili messi in luce dalla procedura di verità di cui siamo i militanti, e che sono dei possibili-reali, ma che includa anche la possibilità formale d'altri possibili, ancora insospettati. Un'Idea è sempre l'affermazione che una nuova verità è storicamente possibile. E poiché la forzatura dell'impossibile in direzione del possibile ha luogo per sottrazione rispetto alla potenza dello Stato, si può dire che un'Idea afferma che quel processo di sottrazione è infinito: è sempre formalmente possibile spostare ancora una volta la linea di divisione fissata dallo Stato tra il possibile e l'impossibile, per quanto radicali possano essere stati gli spostamenti precedenti, compreso quello cui prendiamo parte attualmente in quanto militanti. Questo è il motivo per cui uno dei contenuti dell'Idea comunista oggi - contro il motivo ricorrente del comunismo come obiettivo da raggiungere per mezzo della concezione di un nuovo Stato - consiste nell'affermare che il deperimento o l'estinzione dello Stato è certo un principio che deve essere visibile in ogni azione politica (come è espresso dalla formula: "politica a distanza dallo Stato", così come il rifiuto obbligatorio di ogni inclusione diretta nello Stato, di ogni domanda di finanziamento statale, di ogni partecipazione alle elezioni, ecc.), ma che è anche un compito infinito, perché la creazione di nuove verità politiche sposterà sempre le linee di divisione tra i fatti statali, e quindi storici, e le conseguenze eterne di un evento.

Tutto ciò ci permette di concludere sulle inflessioni contemporanee dell'Idea del comunismo¹¹. Il bilancio attuale dell'Idea del comunismo, come si è già detto, obbliga a constatare che la posizione della parola "comunismo" non può più

essere quella di un aggettivo, come nel caso di "Partito comunista" o di "regimi comunisti". Sia la forma-Partito, che quella dello Stato-socialista, sono ormai inadeguate ad assicurare il sostegno reale dell'Idea. Questo problema ha trovato d'altronde una prima espressione negativa in due eventi cruciali degli anni Sessanta e Settanta del secolo scorso: la Rivoluzione culturale in Cina e la nebulosa denominata "Maggio 68" in Francia. In seguito, sono state e sono tuttora sperimentate nuove forme politiche, tutte dell'ordine della politica senza-partito¹². Globalmente, però, la forma moderna, cosiddetta "democratica", dello stato borghese, di cui il capitalismo mondializzato è il supporto, può sembrare senza rivali in campo ideologico. Durante tre decenni la parola "comunismo" è stata, infatti, vuoi del tutto dimenticata, vuoi praticamente identificata a imprese criminali. Da qui la generale confusione della situazione soggettiva della politica. Senza Idea, il disorientamento delle masse è inevitabile.

Svariati segni, tuttavia, tra cui la presente conferenza, indicano che questa fase reattiva si stia concludendo.

11 Sulle tre tappe dell'Idea del comunismo, e in particolare su quella (la seconda) che ha visto l'Idea del comunismo tentare di essere direttamente politica (nel senso del programma, del Partito e dello Stato), si vedranno i capitoli conclusivi del mio *Circostanze 4*, intitolato: *Sarkozy: di che cosa è il nome?* (trad. it. di L. Boni, Cronopio, Napoli 2008).

12 Le esperienze di nuove forme politiche sono state numerose e appassionanti negli ultimi tre decenni. Citiamo: il movimento Solidarnosc in Polonia negli anni 1980-1981; la prima fase della rivoluzione iraniana; l'Organisation politique in Francia; il movimento zapatista in Messico; i maoisti in Nepal... e non pretendo certo di essere esaustivo.

Il paradosso storico è che, in un certo senso, oggi siamo più vicini ai problemi esaminati nella prima metà del diciannovesimo secolo che non a quelli ereditati dal ventesimo. Come intorno al 1840, siamo di fronte a un capitalismo cinico, certo di essere la sola via possibile d'organizzazione sensata delle società.

Da ogni parte ci viene suggerito che i poveri hanno il torto di esser poveri, che gli africani sono arretrati e che l'avvenire appartiene alle grandi borghesie "civili" del mondo occidentale o a coloro i quali, sul modello dei giapponesi, ne seguiranno l'esempio. Oggi come allora si ritrovano zone assai estese di estrema miseria all'interno degli stessi paesi ricchi. E disuguaglianze mostruose e crescenti tra paesi e tra classi sociali. La separazione netta, soggettiva e politica, tra i contadini del terzo mondo, i disoccupati e i salariati poveri delle nostre società "svilupate", da una parte, e le classi medie "occidentali" dall'altra, è assoluta e contrassegnata da una sorta d'indifferenza carica d'odio. Più che mai il potere politico, come lo dimostra l'unica parola d'ordine della crisi attuale, "salviamo le banche", altro non è che un procuratore del capitalismo. I rivoluzionari non sono uniti e sono scarsamente organizzati, vasti strati della gioventù popolare soccombono a una disperazione nichilista, la grande maggioranza degli intellettuali si mostra servile. Contro tutto ciò, altrettanto isolati quanto potevano esserlo Marx e i suoi amici al momento del retrospettivamente famoso *Manifesto del partito comunista* del 1847, siamo tuttavia sempre più numerosi a organizzare processi politici di tipo nuovo tra le masse operaie e popolari e a cercare tutti i mezzi possibili per sostenere nel reale le forme rinascenti dell'Idea comunista. Come all'inizio del diciannovesimo secolo,

oggi il problema non è la vittoria dell'Idea, come si è creduto con troppa imprudenza e dogmatismo per una gran parte del ventesimo secolo. Quel che conta sono la sua esistenza e i termini della sua formulazione. Assicurare innanzitutto una forte esistenza soggettiva all'ipotesi comunista, questo è il compito che ha assolto a suo modo l'assemblea odierna. Ed è, lasciatemelo dire, un compito esaltante. Combinando le costruzioni del pensiero, che sono sempre globali e universali, con le sperimentazioni di frammenti di verità, che sono locali e singolari, ma universalmente trasmissibili, possiamo assicurare la nuova esistenza dell'ipotesi comunista o, meglio, dell'Idea del comunismo, nelle coscienze individuali. Possiamo inaugurare la terza fase d'esistenza dell'Idea. Possiamo, quindi dobbiamo.

Traduzione di Livio Boni